第四辑

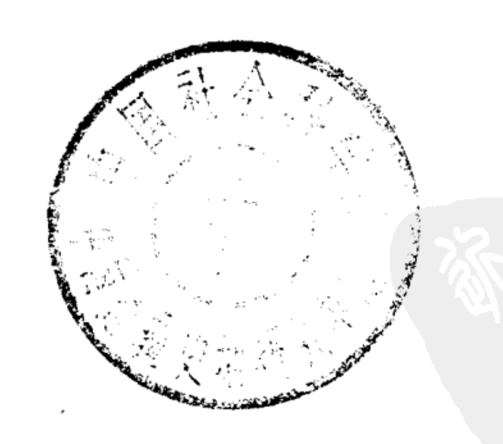
国外藏学研究译文集



西藏人民出版社

国外藏学研究译文集

第四辑



责任编辑：冯　良
装帧设计：强　桑

国外藏学研究译文集

第四辑

*

西藏人民出版社出版
西藏新华书店发行
西藏新华印刷厂印刷

•

开本：787×1092　32开　印张：12,5　字数：226千字
1988年8月第1版　1988年8月西藏第1次印刷
ISBN7—223—00200—X/2·8

印数：001—3,220　　定价：2.90元

译 者 的 话

在西藏人民出版社的亲切关怀和大力支持下，《国外藏学研究译文集》第四辑又出版了。我们衷心希望它能为推动我国的西藏学研究、加强我国学者与各国学者的联系和合作、繁荣我国各民族的文化事业作出贡献。

国内外许多学者都预言，本世纪的中国显学为敦煌学，二十一世纪则必为西藏学。历史将证明这种说法是有道理的。西藏是我国的一片山川秀丽的领土，藏族是我国一个具有悠久历史文明的民族。她的历史、文化、风俗、宗教、经济等不仅吸引了中国学者，而且也形成了一门极为兴旺发达的国际性“西藏学”。西藏学的研究起源于我国，尤其是西藏本地，它的根基永远在中国，在中国的西藏。但我们生活在一个信息的社会中，封闭式的研究已不再适应国内外的形势了，我们在这一学科中也必须采取开放的政策。我们深信，西藏学必将成为中国学者与诚心诚意地、客观地和友好地研究西藏的各国学者之间的友好桥梁和联系纽带之一。随着这种研究，西藏文明必将在世界范围发生影响，正如西藏自己也会广泛汲取世界文化的精华一样。读者通过这本译文集便可以窥见国外西藏学的动态、成果及其不足之处，可以本着取长补短的精神而借鉴各国学者们的成果。

最后，我们再次向西藏人民出版社以及祖国各地学者们的关心、帮助和支持表示感谢。由于译者水平所限，错误和欠妥之处在所难免。欢迎广大读者批评指正，不胜感谢。

1986.2.15

目　录

《汉 藏 史 集》初释

〔法〕麦克唐纳著　耿　升译

一、《汉藏史集》和《贤者喜乐》

在关心吐蕃问题的西语学者中，达斯是我所知道的第一位和唯一的一位曾得以直接使用《汉 藏 史 集》的人。事实上，这是他于1902年对附载于其辞典之首一种史料的称呼，以yig的形式列在文献缩写表中。1904 年，他发表了一篇很重要的和经常被人引用的文章:《吐蕃和中国鞑靼皇帝》[1]，其中论述了十三世纪根据蒙古皇帝的敕令而在吐蕃从事的人口普查。在其论文的第100页中出现了“《汉 藏 史集》一书”的提法。

最近，我在甘托克偶然获得了一卷叫作《汉藏史集——贤者喜乐赡部洲明鉴》[2]的抄本。我很快就明白它确实是指被达斯作为其基本史料的那本书，因为我从中发现了(其顺序不同)由他在其1904年的文章中[3]如同拼花板样一翻译和记录的段落。达斯在其文章中没有明确地指出该文献的来源，其文不象是直译，也没有提到参考原文的地方。因此，我们不可能断定他是根据我所见到的那一本还是同一部著作的另一版本而工作的，正如某些专用名词的转写(始经由达斯作对音转写)可以使人想象到的那样。但毫无怀疑，除了抄本中始

终都会出现的某些略有小异的写法之外，这里是指同一部著作。我们于下文将会看到，达斯未提及其来源而在其它文章中也使用了这一《汉藏史集》。

甘托克典藏的《汉藏史集》是一卷共有二百九十叶的手稿，每叶长47.5cm，宽7.3cm。用黑墨写在淡灰褐色的纸叶上。其中有些句子是用硃笔抄的，完全如同藏文写本中的常见现象。其字体介于草体与印刷体之间。除了最后几叶遭到不同程度的虫蛀之外，它一般都清晰易读。这卷手稿或用来抄它的底本可能来自萨迦派的寺院，因为达斯在其上引文中于《汉藏史集》之后又记下了"萨迦档案"的字样[4]。

我们于下文将会详细看到可以作为对该文献断代和确定其作者写作的历史背景之资料。初看起头，我们就会发现《汉藏史集》(我们不妨继续按照达斯的方式称呼它)于题跋第288叶中提到了被称为档案员信事畀尸利菩提跋陀罗者，他是原籍为叶茹达村的学者，此人于木虎年在塔纳东则撰写此书[5]。我对尸利菩提跋陀罗（或试图将其名复原为藏文即班觉藏卜）[6]很生疏，但从末尾的赞词中可以看出他生活在十五世纪的前半叶。因为在抄本末尾的愿文中希望因撰写其书而使作者获得的功德能转移到所有众生身上。我们发现了一个历史标记，带有受赞颂诗文启发的夸张文笔。

"为了把拉布坦的宗教法主、末世保护人的功劳升高得如同宝石旗幡一般。

它在当代是这一具有一切的住处（指《汉藏史集》）四方教理的生命所缘。

它已由道德的格言所美化，成了可以满足一切希望的宝地。

那里如同挂丝环一样地布满了奇怪的故事。

那里有关佛陀降临的故事如同屋顶的装饰。

愿其光辉随着旗幡的响声而四传”[7]。

因此，尸利菩提跋陀罗与法王拉布坦是同时代的人，而拉布坦也只能是江孜王拉布坦昆尚八思巴，生于1389年，圆寂于1442年。[8]由于其传记已在有关夏塔瓦（江孜王子就附属于他们）的一章中作了介绍，所以他绝不会超过1427年之后，他于这一年便建筑了著名的塔尔寺。题跋中的木虎年无论如何也不会下限到1434年之后。作为这部著作的第一个假设，我们把该年看作是《汉藏史集》的成书时代。

对尸利菩提跋陀罗《汉藏史集》的这一简单描述可以使我们开始一段题外话，以便把这部著作与其它同类编年史（西方学者经常自信从中发现了由达斯所使用的《汉藏史集》）区别开来。

图齐先生认为，《西藏王统世系明鉴》中提到了《汉藏史集》，所以他在《藏王陵墓考》第23—29页中认为，《青史》[9]中偶然提到的一位吐蕃赞普足墀赞普是由于熏努贝误解了其史料。图齐先生追溯到了由这位史学家所引证的文献，在此情况下“《汉藏史集》是根据仁钦扎改写的汉文史料编撰的……仁钦扎的版本又由《红史》的作者贡噶多吉修改过。他与帕木竹巴降曲坚赞是同时代的人。《红史》依靠的就是这一版本。事实上，《汉藏史集》的简要内容已包括在《西藏王统世系明鉴》中了”。图齐先生于是便翻译了《西藏王统世系明鉴》中的这一段落，并以下面一段句子作为结束：“因此，结论是《汉藏史集》系由仁钦扎翻译的，但错误很多。仁钦扎不但消除了汉地与西藏传说中年代纪的差

距，甚至又增加了一些新资料以补充汉文史料。他的书被贡噶多吉修改过，有两种不同的版本流行，有一种忠实于汉文原文，其中说足墀是国王，另一版本正确地把这一名字以赛那来代替。可能一种版本是《贤者所喜赡部洲明鉴》，另一种版本是《汉藏史集》”。

我们暂时不谈《西藏王统世系明鉴》的时间问题，因为它会导致我们离题过远。但我们无疑应重新考虑由图齐先生在《西藏画卷》第141页和在《藏王陵墓考》第79页中提出的断代，因为他是以1478年《青史》中的一句引文为根据的，在图齐所拥有的《西藏王统世系明鉴》的抄本中有这句话。但无论是在我掌握的《西藏王统世系明鉴》的抄本还是木刻本中，都不见这句话，因此，这句引文很可能是在事后补入的[10]。但推论性地认为《西藏王统世系明鉴》晚于1434年和其作者索南坚赞当时就知道了尸利菩提跋陀罗的《汉藏史集》也不是不可能的。但是，如果《西藏王统世系明鉴》于第96叶第4行中明确提到了一部《汉藏史乘》[11]，那它也绝不是指《汉藏史集》。我们对《西藏王统世系明鉴》中的“汉藏历史”一句话应理解作由贡噶多吉作了最后修订的《唐书》译文或摘译文，此人也是《红史》的作者。我在甘托克参阅过的《红史》一书于抄本第11叶中提供了下述说明：“这部《汉藏史乘》是由太宗时代的一名叫作苏吉的档案员写成的。后来，这部史书又由汉人汉斯胡夏补充。汉族翻译家吴江祖[12]于阴木鸡年（1288年？）在临洮（安多）把它翻译了出来。国师仁钦扎喇嘛于阴木牛年（1325年）[13]令人出版了藏文本。我们于其中的年代中发现了某些错误，其中的‘吐谷浑’应为黄霍尔和于阗[14]。这一切一般都与吐蕃历史

相吻合，都很确切，所以我于此广为引证。对于有关汉藏之间爆发战争的时代、互赠礼品与向故赞普和皇帝的坟墓上供的和平时代的细节，应到《唐书·吐蕃传》中去寻找”[15]。

《西藏王统世系明鉴》的作者似根据《红史》而把于临洮翻译的阴木鸡年定为仁钦扎刊行藏文版本的时间，因为它把这一时间作为阴木鸡年，而不是象《红史》那样作鸡木牛年。但该文献不大可能是在阴木鸡年（1345）刊布的，因为那时晚于《红史》写成后的一年[16]。这是由尸利菩提跋陀罗的《汉藏史集》所证实的情况，它也引证了《汉藏史乘》。它肯定是据《红史》而引证的，而且还认为喇嘛仁钦扎国师的藏文版的时间为阴木牛年，正如我们于上文所看到的那样。总而言之，由《红史》（《西藏王统世系明鉴》和尸利菩提跋陀罗的《汉藏史集》又引自该文献）引证的《汉藏史乘》与比较晚的《汉藏史集》没有任何共同之处。

此外，图齐先生提醒大家注意，在《隆多喇嘛全集》中记载的对吐蕃中部一次人口普查的资料（第23章，第5叶）是“以达斯作为其注释资料的同一原始史料为基础的”[17]，这就是指《汉藏史集》。但图齐先生也非常正确地提醒大家注意以下事实：隆多喇嘛与达斯在其1904年的文章中翻译的《汉藏史集》中的两份名表不相吻合。其原因何在呢？这是因为（我希望在另一著作中能证明之）在此书中，十三世纪对吐蕃进行的人口普查的问题是根据已有的史料进行论述的。《汉藏史集》提供了于1287年的普查细节，而隆多喇嘛则依据一种明显是描述十九年之前（1268年）人口普查的资料。这后一次人口普查仅仅在《汉藏史集》中有所提及而未作任何深入发挥。因此，它不可能就是隆多喇嘛的史料。相反，隆

多喇嘛在第23章（写于1777年）中列举的统计表却与五世达赖喇嘛（1617——1682年）纳入其自传中的名表相符，该表又由图齐翻译，仍载于《西藏画卷》第251——252页中。所以，隆多喇嘛的资料很可能与五世达赖喇嘛的资料相同，它可以被考证清楚。

事实上，由图齐先生所翻译的段落引自“伟大的五世”[18]自传第1卷，他在其母亲家族（纳噶瓦家族）的历史问题上提到了这次普查：“关于我母亲的世系，在印度的普提迦叶以北一百由旬的地方，有一个拉萨·卓库·那保栋，它与萨迦大寺有关。在那里生活的司徒阿吉，他是三大白萨迦巴的施主[19]。在那个时代，吐蕃赞普的权威衰落和蒙古人（霍尔人）的权力尚未建立。他说：‘现在是自由行动的时代，[20]我非常自在’”。所以他被称为“司徒阿吉”。据《古昔史乘》[21]记载：“当阿昆和米林以蒙古户为单位前来普查人口时……”[22]。下文已由图齐翻译[23]，这段文字是这样结束的：

“从额里斯到夏卢，
是阿昆和米林作了人口普查；
从夏卢到支贡，
是我司徒阿吉作了人口普查”[24]。

我于此强调了“我”字，图齐先生未译出，因为它是把该史料归于达赖喇嘛的关键原因。事实上，《古昔史乘》的引文是在继“司徒阿吉”一名的辞源之后立即引入的，以“如所云：昆氏之后半生”结尾，这是对同一人物的追述，他在主要引文中说：“是我从夏卢到支贡作了人口普查”。所以，毫无怀疑，由五世达赖喇嘛所引用的《古昔史乘》的

作者就是司徒阿吉本人。这是著名的后裔为追述其母系的一先祖而提到了他参加的一次人口普查。

如果《古昔史乘》明显与《汉藏史集》没有任何共同内容（除非它们论述的是相近似内容），那末五世达赖喇嘛知道并使用了尸利菩提跋陀罗的编年史。《汉藏史集》中几乎是完整的一段文字被纳入了洛扎嘉错扎巴坚赞的传记中了[25]。图齐先生这一次非常正确地认为这一传记“绝对肯定，应追溯到《汉藏史集》”[26]。他概述了确实是引自《汉藏史集》的一段文字：“它肯定是根据一权威性的史料，如《汉藏史集》”[27]。

五世达赖喇嘛在本著中涉及到了其师的传记，一直追溯到吐蕃侏儒先祖时代，然后又叙述了洛扎嘉错所属的达纳瓦家族的历史。正是这一家族的历史（第20—26叶）几乎全文转载了《汉藏史集》中有关的一段文字（第193—201叶），仅删去了其末尾，它是对这一家族最后一位王公的赞扬偈句。

在考证尸利菩提跋陀罗《汉藏史集》的时候，需要牢记的一件事实是五世达赖喇嘛没有象达斯那样称之为《汉藏史集》（这就可能会引起混乱），而是称之为《贤者喜乐》[28]。我们从此之后就这样称呼该书。

二、目　录

《贤者喜乐》（即《汉藏史集》）并不象诸如《青史》那样的史书被分为明确的章节，即拥有在边上注明一种特殊符

号一、二等。但每一章节或段落前面都带有一个一般是用小体字写成的标题，有时用朱墨写成，其顺序基本相当于全书开头处（第1—3叶）的目录。我下面将几乎是全文（某些细节除外）翻译这一目录。为了便于使用，又从中加入了一种对各节进行编号的作法），在括号中指出所参照的原文叶数。

1，题献与导论（第3—4叶）。

2，全世界的王统世系，引自大量文献的摘要（第4—5叶）。

3，世界上的不同地区、人类种族和集团（第5—9叶）。

4，印度的王统世系，各世系中的最佳者（9—14叶），其中包括：

a．简单“劫”的出现，从摩诃桑摩多直到释迦的印度国王系（第9—12叶）。

b．最早佛陀和成就释迦牟尼的历史，他们在三个无数劫期间积累了功德，穿过了五道和十地[29]，并完成了十二行（第12—29叶）。

c．各大师的师承及佛陀语录的世传（第29—30叶）。

d．极乐世界的名称和三世以及现在苦世的特点（第3031叶）[30]。

e．根据《般若疏》而简称的教理系年（第31—32叶）[31]。

f．佛教僧诤会（第32—37叶）。

g．十八宗（印度教派）。

h．自阿育王以来的印度国王世系第(37—40叶)。

i、弥勒降临的时间（第40—41叶）。

5，圣地于阗的创建和王统世系（第41—48叶）[32]。

6，汉地智慧国王的世系（第48—57叶）。

7，弭药英雄国王的世系（第57—59叶）。

8，吐蕃宗教国王的世系（第59—122叶），其中包括：

a．觉卧释迦牟尼的两尊雕像史（第75—76叶）。

b．从沃蒂[33]开始的三兄弟国王的雕像史（第72—73叶）。

c．教理在吐蕃的传播，分化成前弘期（第86—92叶）。

d．和后弘期（第101—109叶）。

e．自印度和汉地发祥的星相学的传播史（第79—80叶）。

f．医学传播史（第92—95叶）。

g．茶叶传播史（第83—85叶和115—117叶）。

h．瓷杯传播史（第112—115叶）。

i．盐巴的传播史（第68叶）。

j．刀剑的传播史（第111—115叶）。

k．大相史（第110—111叶）。

l．七位竞技者的历史（第83叶）。

9．大霍尔人的王统世系（第122—146叶），其中包括：

a．王统世系（第122—129叶）。

b．对吐蕃户和霍尔户的描述（第130—131叶）[34]。

c．对十三万户的描述（第130叶）。

d．对驿站[35]的描述（第132—133叶）。

e. 三大县的边界（第134叶）[36]。

f. 列举在皇帝管辖下的领地（第130叶）。

g. 法庭的分布（第131叶）。

h. 大相伯颜的历史（第134—138叶）。

i. 大相桑哥的历史（第139—143叶）。

j.卫地和藏地省十三万户的户籍数（第143—145叶）

k. 驿站的管理（第145—146叶）。

10. 萨迦巴的历史：

a. 萨迦昆氏家族的历史（第146—151叶）。

b. 萨迦巴的后裔（第151—170叶）。

c. 夏尔支系（东部）的历史（第170—171叶）。

d. 诺布支系（西部）的历史（第171叶）。

e. 贡支系（中部）的历史（第171叶）。

f. 汉萨尔钦莫瓦的历史（第172叶）。

g. 卫地和藏地萨迦巴大总督们的继任（第172—17。叶）。

h. 萨迦巴大管家们的历史（第175叶）。

i.囊地的创设和各县中的最佳者夏鲁舅父们的历史。

j. 拉旺的化身夏喀瓦的历史（第179—193叶）。

k. 玛桑的化身达纳瓦的历史（第193—202叶）。

l.诺琼的化身南木杰林巴的历史(第202—206叶)。

11，无上瑜伽仪轨（乘的顶峰，教理的实质）宗教在吐蕃和印度的传播（206—219叶）。

12，教理在吐蕃后弘期传播的过程。

a. 由于智者的降临而建筑寺庙的历史（第219—226叶）。

b. 佛律在吐蕃东部的传播（第226—228叶）。

c. 阿底峡大师诸弟子们的世系，噶当巴世系诸大师的继承（第228—230叶）。

13，自额氏甥舅二人以来讲授佛教之经堂的扩大（第232—237叶）。

14，时轮教理及其疏注文在印度和吐蕃的传播史（第237—244叶）。

15，班禅萨迦师利诸弟子的世系，四大寺院的分化是如何实现的，寺院中各位堪布的承继（第244—248叶）。

16，堪布世系。

a. 从拉钦（贡巴饶萨）起（第248叶）。

b. 浦楚堪布的世系（第248叶）。

c. 继承班禅的诸勘布世系（第248—250叶）。

17，达布噶举的历史（第250—256叶）。

18，希解巴的创始人恰当巴的历史（第256—257叶）。

19，帕木竹巴派的历史。其中包括：

a. 宗教首领（喇嘛）的世系。

b. 朗拉吉家族[37]政治首领的历史，他们继承了帕木竹巴的赤阔尔的王位（第260—264叶）。

20，该宗的拉巴[38]教宗史和喇嘛世系史（第264—265叶）。

21，象巴噶举之宝七喇嘛的历史（第265—175叶）。

22，大小劫和自然宇宙安排的简史（第275—279叶）[39]。

23，据由教主八思巴撰写的《彰所知论》看世界和人类的创造史。

24，跋尾和愿文（第288—290叶）。

三、《贤者喜乐》的时代[40]

如果释读一下提到教主拉布坦“这个时代”的跋尾和该王子的部分传记，那就会导致我们权宜把1434年看作是尸利菩提跋陀罗之编年史的撰写时间。但系统阅读这一包括断代内容的各章所有的跋文则是必须的，因为该作者以某些关键时间为基础的时代体系则有多种变化，他的计算并非是无懈可击的。其疑难开始于需要分析的第一篇跋文，即有关自阿育王以来印度诸王朝的一章。我将首先逐字逐句地译出其文，除了毫无怀疑的帝师贡噶洛扎的受度时间之外，一律不再把其中的时间按照我们的体系换算。

“在这一苦厄的世界，佛陀的教理可能会延续五千五百年，佛陀可能会活一百年。但由于摩诃波阇波提（大生主）和其他女子都已受度，教理的持续时代缩减了五百年，佛陀的生命减少了二十年。据认为，这就是为什么大师在八十岁时圆寂，教理将持续五千年。如果计算一下在这五千中已度过了多少年和在未来还剩多少年，那就要根据萨迦巴教主的年代体系计算。据该体系认为，佛陀诞生于一个土阳龙年，自涅槃到阳水犬年（1322年，帝师贡洛于这一年出发前往吐蕃东部接受具足戒）[41]已度过了三千四百五十三年。由于我们正处于涅槃之后的三千四百五十六年，所以教理的传播时期还剩余一千四百四十五年。这是传说，此后，在这剩余的一千四百四十五年中，一直到今年（阳木虎年），其中的白色

“八”字位于占星盘卦的中央，已度过了一百二十九年。如果再加上早已度过的年代，那就可以获得三千五百八十四年（3455+129）这一数字。已度过的五百年是宗教活动“果劫”中的三个时代，即修习周期的时代（一千五百年）。在经文周期中，这是论藏的时代，经藏的时代为八十四年。现在，在真法（或妙法）方面，经藏的时代还有四百一十六年，律藏时代还有五百年，此外还应补充五百年人为法的时代。如果把这一切都加起来，那末佛教就还有一千四百一十六年”[42]。

尸利菩提跋陀罗于此将其年代建立在两种因素的基础上，而且还是相辅相成的两种因素，即佛陀教理的持续期和涅槃的时间。众所周知，有关佛教维持的观点是形形色色的。拉摩特先生在其权威性著作《印度佛教史》第211—217页中对这些观点作了统计。《喜者喜乐》的作者在其有关宗教持续期的段落中（第31—32叶）强调了五千年这一时间，正如在我们刚才读到的跋文中一样。他在此问题上的史料是一篇以《般若详疏》之简目提到的三部《般若波罗密多经》的疏注文[43]。由佛音及其教派于公元六世纪初在锡兰确定的五千年这一时间已由巴利文的编年史学家和疏注学家们所采纳[44]，它是在萨迦巴中被广泛采纳的时间，如萨迦班智达（或萨迦法主）、布顿以及《俄尔教法史》第二部分的作者桑结琼错[45]。

曾参照了尸利菩提跋陀罗的萨迦班智达于其扎巴坚赞传末尾强调了他的年谱[46]。他首先作为一种事实而提出了教理维持五千年的观点（《萨迦全集》，第10卷，第296叶）：据说，“在这一时代，如果要问自如来涅槃以来共流逝了多

少时间，那就可以这样回答：教理应维持五千年。假如将之变换成每五百年的十个时代，那末在五百年的第一个时代，许多人会获得罗汉的身份。在第二个阶段，许多人将会获得阿罗汉的身份。在第三个阶段，许多人会获得入流的身份，所以人称这三个时代为进入宗教生活成果的时代。在第四个五百年的时代，许多人在静修中获得了一种正确的理解(观)；在第五个时代，许多人在静修中获得了三昧；在第六个时代，许多人都遵守宗教戒律；所以人称这三个时代为成果时代。在第七个五百年的阶段，许多人修习阿毗达摩经文；在第八个时代，许多人修习经论经文；在第九个时代，许多人修习律藏经文；所以这三个时代被称为经文时代。一直到那时为止，教理是非常纯洁的。五百年的第十个时代仅仅有一种法的外表，人称为最后一个时代。在这一时代之外，佛陀的教理就不再维持了”。

下面是根据各种经文而汇集的十个五百年时代的名称表（略）。

除了某些异文之外，这些文献之间是互相吻合的，似乎可以归纳到同一史料来源，即《般若疏》。

《贤者喜乐》的作者在这样确定了教理的持续时间之后，又从事编写自涅槃时间以来的年代，使用了萨迦班智达的日历推算法。事实上，吐蕃作者曾考虑了多种计算方式。在《俄尔教法史》（它是有关这一问题的最为明确的疏注经文之一）中，桑结琼错考虑了四种不同的方法（第218叶）：

（一）阿底峡大师的方法。

（二）喀切班钦的方法。

（三）时轮方法。

（四）作者个人表示赞同的萨迦班智达的方法。

这些日历推算法各自都考虑到了佛教要维持五千年这一问题。据阿底峡的方法认为，从涅槃到水猴年（1692年，《俄尔教法史》第二部分的撰写时间）之间，共度过了三千八百二十七年，这样一来就把涅槃置于公元前2135年。根据喀切班钦的办法，自涅槃到1962年，（原文如此，应为1692年。——译者）共度过了二千二百三十四年，因此涅槃为公元前542年[47]。如果根据时轮的计算法，自涅槃到1692年，共度过了二千五百二十四年，那末在这一体系中就应该把涅槃确定在公元前832年[48]。如果根据萨迦巴教主的计算法，自涅槃到1692年共度过了三千八百二十五年，那么就把涅槃置于了公元前2133年[49]。然而，如果桑结琼错是根据其教法史的撰写时间而确定其计算的，那么对于尸利菩提跋陀罗来说，也就是从由萨迦班智达所确定的涅槃时间起，最终不是截止其《汉藏史集》的撰写时间，而是帝师贡噶洛卓在吐蕃受度的1322年。同样，《红史》（甘托克抄本第4叶）和《西藏王统世系明鉴》（德格木刻版，第5—6叶）在其计算中也根据萨迦班智达的方法而使用了1322年这一神秘的时间。其原因何在呢？这是由于它们没有引用第一手的《萨迦全集》，而是通过撰写于阳水犬年（1322年）的《布顿教法史》而计算的[50]，1322年是以帝师贡噶洛卓返回吐蕃为标志的[51]。我们确实可以在《布顿教法史》第92叶中读到：“据那种认为牟尼诞生于一个龙年的计算方法认为，也就是根据萨迦班智达在阳火鼠年（1216年）问题上的计算，这一年组织了一次僧诤会以纪念尊者扎巴坚赞的圆寂。在1216年，自涅槃以来共度过了三千三百四十九年[52]。然后，据国师（即八

思巴)的计算，到了阴火牛年(1277年，也就是在楚密僧净会的时代，自涅槃以来共度过了三千四百一十年。据此看来，在这一牛水犬年（1322年），喇嘛帝师贡噶洛卓坚赞贝桑保前往吐蕃以受具足戒，自涅槃以来共度过了三千四百五十五年，已进入了第三千四百五十六年……”[53]。

所以，尸利菩提跋陀罗确实是通过《布顿教法史》而使用了萨班的年代体系。据这一体系认为，完全如同在《俄尔教法史》中一样，涅槃的时间被置于了公元前2133年。事实上，《布顿教法史》在有关涅槃时间的一章中就已经包括了对多种日历计算法的阐述，我刚才引用的一段文字就摘自其中。奥贝米莱的译文一般来说是精辟的，但不幸在此处却充满了错误。首先是由于由布顿计算而达到的最后一年，即阳水犬年（1322年）并未阐述清楚，这样一来就使其讨论不可理解了。其次是由于整个计算中都没有最终确定任何一个时间[54]。因为布顿是第一个在吐蕃系统地阐述这些年代资料的人。如果简单地叙述一下他所统计到的年代计算体系，那也并非无益，即使它们有时与《俄尔教法史》相吻合也罢。

（一）阿底峡的体系。据琛·空虚位在阴火蛇年（1257年）的计算，在这一时代，自涅槃以来共度过了三千三百九十三年，这样就把涅槃置于了公元前2136年[55]。

（二）我们刚才看到的萨迦班智达的计算体系。自涅槃到1316年，共度过了三千三百四十九年，这就是说要把涅槃的时间置于公元前2133年[56]。

（三）喀切班钦的体系。据萨迦尸利于阳木鼠年（1204年）在濯浦和于阴火兔年(1207年)在索纳塘忱所作的

计算，自佛陀涅槃到1207年，共度过了一千七百五十年，因此把涅槃置于了公元前543年。据阴兔年（1207年）春二月五日的计算和喀切班钦于阳铁马年（1210年）于萨迦所作的计算，自佛陀的涅槃到阳水犬年（1233年），共度过了一千八百六十五年，因此把涅槃置于了公元前543年[57]。

（四）、时轮的体系

a．据某些人认为，自涅槃到1322年，共度过了一千六百一十三年，教理尚有一百八十七年的持续时间。布敦摒弃了这种把涅槃置于公元前290年的年代体系[58]。

b．据某些赞同莲华戒之方法的人认为，自涅 到1322年，共度过了二千零四十年，因而涅槃发生于公元前718年。

c．第三种计算法就是由布顿所采纳的那一种。据说，他是以时轮的根本仪轨为基础的，共包括自涅槃到1322年之间的二千一百九十八年，这样就把涅槃置于了公元前876年[59]。

在藏文史料中，涅槃的时间问题并不仅限于对这四种体系的阐述[60]。我们于下文将会看到对时间体系的记载，它们都受到了汉文文献的启发，是以一尊佛陀檀木雕像的竖立时间为基础的。为了对吐蕃人中流行的佛教日历换算的种类有一个梗概了解，我想引证一张由白莲花的一弟子窣罗萨摩底所分析的那些记时体系表。此人在其于第十个甲子纪年的水虎年（即公元1592年）[61]所写的《佛历满欲宝瓶》中阐述了多种年代体系。这部有关佛教年代学的论著共分两部分。第一部分包括对由窣罗萨摩底在其书的斯拉金特卫版本第61—73叶（第2版，第73—82叶）所采纳的体系；第二部分是对各种不同日历计算法的阐述。这第二部分是以对前两部著作评论的面貌而出现的。第一部是以《除障》之简

目而引用的，其作者是著名的管译师薰努贝[62]，他于《青史》之前约三十五年时写成了此书，即于水犬年（1442年）。

窣罗萨摩底作了大段引证，特别是提供了由薰努贝记载的九种年代体系的细节，其中有三种是长年代体系：

（一）法王的年代体系：4012—1592年，即涅槃为公元前2420年。

（二）聂巴班智达的年代体系：3738—1592年，即涅槃为公元前2146年。

（三）萨迦班的年代体系：3725—1592年，即涅槃为公元前2133年。

（三）（乙）、韦巴洛才的年代体系：3729—1592年，即涅槃为公元前2137年[63]。

管译师接着列举了三种中等年代体系：

（一）更登曲佩的《于阗授记》[64]的年代体系，他认为涅槃应为2900—1592年，即公元前1308年。

（二）以时轮为基础的年代体系，据允栋[65]和布顿认为，2470—1592，即公元前878年。

（三）觉囊巴的三大师乔来南杰·嘉木祥释迦坚参和强达南杰扎尚[66]的年代体系：2427—1592，即公元前835年。

接着是三种短年代体系：

（一）以我们于下文将讲到的檀木大师像的历史为基础的年代体系：2342—1592，即涅槃为公元前750年。

（二）邬坚巴的年代体系：2243—1592，即涅槃为公元前651年[67]。

（三）喀切班钦的年代体系：2136—1592，即公元前

544年。

在这些时间体系中还应增加班当拉马达木巴的年代学，它把槃涅置于2166—1562，即公元前574年。接着是由窣罗萨摩底提到的管译师列举了他所坚持的时间体系之细节，他是以《于阗授记》为基础的。他认为，涅槃发生于一个水鸡年，即公元1442年之前的二千七百五十年，因此即为公元前1308年。在《青史》中也提到了同一水鸡年[68]。

窣罗萨摩底接着列举了由龙珠嘉错和诺章嘉错于1447年在《白莲教谕历法》中所提出的观点[69]。他认为，在这部论著中，共浏览了十二种时间体系，把涅槃置于2474—1592，即公元前882年。窣罗萨摩底最后又重提了他个人的年代体系，这同时也是其师白莲花的观点，或者更确切地说是白莲花在有关涅槃的时间问题上所表达的第二种观点：涅槃可能发生于2650——1592，即公元前1058年。白莲花的第一种观点在涅槃出现于公元前878年的问题上与布顿和允顿的观点是相吻合的[70]。事实上，这是白莲花在撰写其教法史时所坚持的年代计算方法。其教法史的撰写年代出现在不丹版本的第66叶中："自第一个甲子（1027年）直到今年（牛年），共度过了六十甲子另加十四年"。因此，白莲花编写其教法史的时间是吐蕃计算方式1027＋554＝1580年。在数行之后的第66叶，他又以下述方式而计算了自佛陀涅槃以来所度过的年数："在应持续三千二百年的教理的四个时代中，已度过了二千四百五十六年，现已进入了第二千四百五十七年……"。这样一来就把涅槃的时间确定为2457－1580＝公元前877年[71]。白莲花的第一种观点似乎在1588年时尚继续流行，因为窣罗萨摩底在其《时轮论》中坚持这种体系（参阅

注[62])。在简单记述了不同日历计算法的存在之后，窣罗萨摩底在第21叶中宣称："我个人的观点是佛陀圆寂于水羊年，从次年（木猴年）起直到本年（土鼠年，1588年），共度过了二千四百六十五年（2465—1588＝877年）"。因此，在1588—1592年之间，竹巴大师的思想得到了发展，我们希望知道促使这种变化的因素。

但窣罗萨摩底提供的资料并非是全部的年代体系。松巴堪布在其《如意宝树史》（阐德拉·罗开什版本，第56页）中列出了一张与我们上文所看到的并不完全相吻合的表。至于第斯桑结嘉错，他则比较倾向于布顿的年代计算法，因为他在《白琉璃除锈》第19页有关年代学的一章中经过计算而认为，从涅槃至撰写这一章时为止，一共度过了二千五百六十七年。由于这章写于第一个甲子（同上引书，第20页）的六百六十年之后，也就是1027＋660＝1687年，即第十二甲子的阴兔年，这也是由隆多喇嘛（第16章，第17叶）为《白琉璃除锈》所确定的撰写时间，这样就根据第斯的观点而把涅槃置于了2567－1687＝公元前880年[72]。

另一方向，苯教徒也有他们的年代体系，他们似乎是模拟了佛教徒们的年代体系，笔者仅仅是通过琼保洛卓坚赞的《苯教史》而获悉了这一切。该著撰写于1439年，其年为土羊年。因为在萨迦班智达的年代体系中，在这一时间时，自佛陀进入涅槃已度过了三千五百七十二年（3572－2133＝1439年这一土羊年，参阅达斯版本第59页），而苯教则应持续一万年。在1439年这一土羊年，辛饶米保大师的教理已持续了六千七百一十六年，还剩余三千二百八十四年的存在期。因此，据《苯教史》来看，苯教的开始时间被确定为6716－

1439＝公元前5277年。

在这一长段离题话之后，我们再回到1322年这一时间问题上吧。它作为对《布顿教法史》的参阅而又反复出现在多种吐蕃历史文献中。例如，《西藏王统世系明鉴》上，有一种很有意义但又颇为复杂的计算中间提到了它："据萨迦巴教主的方法认为，佛陀诞生于一个虎年（第6叶），自涅槃到帝师贡洛喇嘛出发去吐蕃中部受具足戒的羊水犬年（1322年），共度过了三千四百五十五年，我们现在正处于第三千四百五十六年。在教理应持续的各为五百年的十个时期中，在经文期间三个时代中，修习阿毗达磨的时代已过，经藏时期的两年已过，这样就剩下了律藏时代的498＋500年。因此，据说将来一共剩余了九百九十八年的真法时代和五百年的伪法时代"[73]。

如果说索南坚赞确实是明确地参照了《布顿教法史》，如果说自涅槃到1322年所度过的年数确实如同在《布顿教法史》中那样为三千四百五十五年，那末它对已度过年代的计算（一千四百九十八年）相反却不符合《布顿教法史》中一千五百四十五年的数字了。《西藏王统世系明鉴》于此似乎是第二手地引证了《布顿教法史》，即通过一种自涅槃之后已有三千五百零二年的史料，也就是说是根据萨迦班智达的年代体系为：3502－2133＝1369年。因此，《西藏王统世系明鉴》可能成书于1369年之前，这是我们已经知道的情况，因为其中提到1346年的《红史》，包括有关元朝于1368年崩溃的附录。《西藏王统世系明鉴》撰写或修纂的下限时间仍为土虎年（1388年）。

现在我们再回到《汉藏史集》的问题上来，我们发现其年

代体系是以萨加班智达日历推算法中的涅槃时间为基础的，也就是公元前2133年。因此，《汉藏史集》的时代似乎不会提出任何问题了，它仅仅是从这一基础时间展开的。正如我们已经指出的那样，令人遗憾的是尸利菩提跋陀罗的计算经常错误百出。首先，根据布顿的计算来看，自涅槃到1322年共度过了三千四百五十五年而不是三千四百五十三年。在这五千年中，尚有一千五百四十五年未度过，正如布顿和蔡巴贡噶多吉非常正确地指出的那样，而尸利菩提跋陀罗则只计算到一千四百四十五年。当然，第一个错误仅仅是一种疏忽大意，而第二个错误则不同了，因为它重新出现在最后的总结中。另一方面，自从1322年直到他写书的1434年这一阳木虎年，共度过了一百一十三年，而不是一百二十九年。我们可以发现其中有十二年或六十年的误差，但十六年的误差却是没有意义的。如果相信这种计算，那末《汉藏史集》的编纂时间就为1450年，1450年是一个阳铁马年。如果木虎年确实是1434年，那末自涅槃到1434年则共度过了三千五百六十七年，而不是三千五百八十四年，或者是把涅槃推迟到公元前2150年。总而言之，我们必须耐心地释读所有的题跋才能发现尸利菩提跋陀罗的数字错误是来自粗心或对涅槃时间的误解，另外还有对文献本身时间的怀疑。

现在还有由这第一篇跋文提出的最后一个问题：是否可以从“在这一木虎年中，本命宫的白八位于中央”这一事实中得到一种具有如此特点的六十年甲子的资料呢？这句话确实指的是九宫体系，即由九个数字占据的九格一方盘，于此运用到藏历中了。有关这一体系的起源、其传入吐蕃的过程及其运用所提出的问题肯定已超越了本文的范畴，我们将仅

仅试图确定本处提到的其特殊用法。吐蕃人以及继他们之后的蒙古人在星相学和占卜术中使用九宫的习惯很早就由于斯拉金特威特、沃德尔和维迪亚布萨纳的著作[74]而为人熟悉了，但有关这一问题的最重要的藏文文献尚未译出[75]。如《白琉璃除锈》就用了一整章来论述宫，但此书颇为费解，这不仅仅是由于第斯使用了一些专用术语，而且还因为他不是介绍有关这一问题的唯一一种连贯的说法，而是多种互相交错的说法。然而，所有这些说法都把宫归纳为一种宇宙的乌龟，它们均出自其身体的各部分。在有关这只乌龟的创造史问题上，它是汉地星相学的基础，完全如同它在吐蕃发展的情况一样。由此而产生了五行、八卦和宫、神、年等，汉地和土著的因素似乎都根据佛教而重新作了解释。在描述乌龟的晚期佛教化文献中，它又通过文殊师利这一媒介而与汉地联系起来了。有时把乌龟看作是文殊师利的化身，他可能通过在五台山上诵读星相文献而皈依了这一被传统称为“占卜术之国”的地区[76]。作为例证，下面就是第斯桑结嘉错对九宫诞生的描述（《白琉璃除锈》第141叶）[77]：

“从乌龟身上的九个洞中，
出了分布在九个格子中的九宫。
下面就是详细解释：
从乌龟的右眼珠中，
出了白天神（太岁）
及其兄弟和黎明的珠光白色；
由于各自均为白色，一为白色。
从其左眼的黑虹膜中，
出现了黑青蛇和黑熊神

以及两个苦难之湖；
由于这二者均为黑色，所以二为黑色。
从其口中的气息中，
出现了大黑天神三尊（黑兄弟）
以及耶、扎和约三股风。
由于这三者均为蓝色，所以三为蓝色。
从乌龟性器官的香气中，
出现了大天四部神
和四兄弟以及争执之气；
由于这四者均为绿色，所以四为绿色。
从乌龟右鼻孔
流出的五滴浓血中，
出现了四方及中央大地之主
和一朵五瓣金花；
由于这五者是黄色，所以五为黄色。
从右耳洞中，
升起了天神六兄弟
和六个幸运的太阳。
由于这六者均为白色，所以六为白色。
从流自左鼻孔的血液中，
出现了七种浅红色
和红手屠夫七兄弟；
由于这七者均为红色，所以七为红色。
从左耳洞中，
出现了八尊福神
和哈罗姊妹八花；

由于这八者均为白色，所以八为白色。
从肛门的八瓣莲花中，
出现了木神和刹神[78]九尊
和塞缚悉底迦九兄弟；
由于这九[79]者均为红色，所以九为红色。
一白为神，二黑为魔。
三蓝为女魔，四绿为龙。
五黄为王，六白为神
七红为赞魔，八白为福，
九红为幸运之证。
……
五藏在乌龟的胃中，
其余各宫如同肌肉一样置于周围。
在洞中形成了脏物，
‘脏物’被视为一个真正的字，
但在身体上，它们如同杂色的脓包，
还有人称之为宫，
因为它们很象是痣”。

第斯桑结嘉错把有关九宫的汉文文献在吐蕃的传播归于八世纪初叶。吐蕃对汉文星相学文献的翻译确实共分三个时期[80]（完全如同印度佛经的翻译一样）：古代、过渡时期和晚期。这三个时代又各自细分为四个阶段，这样共有十二个阶段。古代时期（第一个阶段）是松赞干布王后唐朝公主到达吐蕃的时代。在建筑逻娑（拉萨）大昭寺时，由于吐蕃的土地尚未被“降服”，吐蕃尚不懂占卜术，赞普和王后便派遣四名吐蕃人前往唐朝研究占星术。他们翻译了有关八卦

（而不是九宫），没有提到其它的文献[81]。在古老时代的中期，即在梅阿充赞普时代翻译了《红黑曜续部》。在译经过渡时期的中间阶段，吐蕃学者贝侬赞（“穿蓝色大衣者”）要求汉族堪布辛饶喇嘛对许多占星术问题作出解释，特别是有关九宫问题。后者在回答时提供了一部叫作《宫释明》（或《生辰明》）的疏注文[82]。

因此，在第斯的描述中，具有地道吐蕃特点的九宫体系相当于汉文中的什么呢？舒勒·卡曼的功劳就在于发现了这一点。他在一篇近作中把占卜盘与斯拉金特卫特的《西藏的佛教》中代表宫的八卦作了比较[83]，它实际上是一个魔盘，如由画在占星法《世间论》中央的九宫所代表[84]。载于占星法背面的诠释也把它归于汉地起源，与《白琉璃除锈》所提供的资料相吻合：“笼统的‘世间论’有时是一个指乌龟本身的词，有时又是星相术中的一个神秘术语。虽然有些术语未译成藏文，但众所周知的是它意味着‘宇宙的象征形象’”。它（《世间论》）首先由唐朝公主根据汉地占卜体系译出，而在晚期译经时期的第一个阶段又由执木雅和卡列等人译出[85]。如果相信这一资料，那末在汉族公主时代，也就是在松赞干布和梅阿充时代，《世间论》和特别是占据了其中央的方魔盘就根据《易经》的衍生内容而传入了吐蕃。事实上，Spor-thaṅ一词译成了《易经》，因为据《宗教源流晶鉴史》的作者认为：“因为‘易’字具有‘变化’和‘变迁’的意义，该经文在唐代就已译作藏文，所以才把这部汉文占卜著作称之为《唐人占卜法》”[86]。

由于缺乏比较古老的文献，我们犹豫不决地相信晚期西藏传说中的资料：“在汉地，仅仅是到了十二世纪的宋代，

《洛书》才'译'成了数字。我们不要急于肯定九宫是以数字的形式在唐代传入吐蕃的。此外，如果《易经》的摘要或疏注文确实在八世纪时译作了藏文，那末它们在历史的长河中可能在吐蕃改写家们手中遭到了讹传，至少在有关根据乌龟及其腹部的纹理而创建宫的传说方面更为如此[87]。这是诸如《宗派源流晶鉴史》的作者洛桑曲吉尼玛（善慧法日）那样的唯理思想家所感觉到的。他在有关神秘占卜术《河图》与《洛书》的问题上指出："有些故事认为，根据出现在龟背上的纹理而造五行和占卜（或根据五行而进行占卜），但这些故事仅限于此。至于那种认为该龟为万物造主的传说是不确的，它既不存在于汉文文献中，也不存在于口头传说或逻辑中。（受汉族星相学的启发）吐蕃的占卜师们仅根据该条资料就述说著名的'大金龟'是万物造主，它本身是自造的，他们的断言起到了夸大和言过其实的保证"[88]。

他讲得更进一步了，既攻击宁玛巴的传说，又功击浦派（历算派），浦派最著名的代表人物是桑结嘉错本人："吐蕃老翁声称，汉地占卜术最早由文殊妙音在汉地五台山所述，或者是占卜文献出自最胜天女的颅顶，或者还有人认为莲花生上师曾诵读之等。他们散布了一连串的各种妄言。这尚不算完，在吐蕃传播和被认为是来自汉地的占卜术著作在汉地则不存在，甚至连其名也不见。我怀疑它们是否完全是由吐蕃人杜撰的"[89]。

事实上，有关《大金龟鉴》的故事与《十万龙经——苯教史》中的宇宙传说相近似，其中乌龟的形象与我们在《世间论》、圆镜或吐蕃人的方形占卜盒上所看到那种近似。在这些物品的中心绘有九宫，四周以同心圆的形式绘有八卦，

然后是十二生肖。所有这一切均画在乌龟的腹部。如果它们首先会使人联想到唐朝的宇宙镜[90]，那末它们也受到了印度因素的影响，如由维迪亚布萨纳所讲到的龟轮（同上引文，第7页）；或者是《世界轮回》，这是绘在一妖魔腹部的存在之轮[91]。但《洛书》中的占卜特征并非是传入吐蕃的唯一内容。它也是在历法中使用的一种九年周期的基础，这种周期是以数字的轮转而发生作用的，即在方块内的九宫，它当时已不再是一种魔方，以获得九个方形，各自在中心又包括一组九——一的数字，用来确定九种可能性中的每一种之特点，这种体系的创造者的目的就在于此。所以，在本文所涉及到的情况下，白色的八宫位于其中央的方块通过一种我们即将看到其方式的作法而与木虎年结合起来。

这种周期似乎起源于汉地。事实上，在公元548年间从汉地传入了一种九宫历[92]。斯坦因在敦煌发现该历书一样品的写本，其标题为《九宫姓氏历证》[93]。这种历书中把九宫看作是九尊天神的住所，它们每年都变换位置，它似乎在唐末就不再通用了。但它在日本却延存下来了，那里在今天尚使用，我们在那里可以将其行踪追溯到十二世纪，被称为"九曜论"[94]。在日本，数字并不象在吐蕃那样画在一个方盘中，而是标在一个八角形中，周期的出发点是一个魔方，其中心标有"五"字。在吐蕃，它从1027年开始与六十甲子结合在一起了，其开始处是一个中央写有"九"字的魔方。除此之外，每一个方盘在吐蕃和日本都是一样的，由此而向这一历法的创始人提供了大量的可能性，这就支持了唯一一种汉文原本的说法。

在我们本文所涉及到的情况中，也就是在把九宫历应用

于六十甲子的问题上，只要记住以下事实即可：九宫是一些带有一种颜色的数字，分在一个有九格的方盘中，该方盘又绘于一只仰卧乌龟的腹部。这只乌龟一活动，数字在方盘中的位置也就随着年代而变化。第斯桑结嘉错把影响六十甲子中每年的因素都汇集在一张表中，分成了十四个档目（第70—74叶），分别写于这五叶的正反两面。这些栏目中有三种是有关九宫的，数字在方盘中的方位是由以下因素决定的：

（一）被称为九宫的第一行的第三个数字。

（二）第二行（九宫的第二行）的第二个数字。

（三）第三行（九宫的第三行）的第三个数字。

这三个数字都写在一方盘中，只要参照一下其书第77—78叶的表就足以明白了，其中都指出了方盘中数字的九个可能方位以填满空格。

借助于这些表格，我复原了九宫在六十甲子纪年中的方位。

正如大家看到的那样，在一个六十年甲子周期中，共重复出现了六个九年。在每一个九年的周期中，中间的数字从九开始，一直下降到一[95]。由于最后一甲子仅剩下三年了，所以九宫中的三个方位都跳过了，从而从白“八”位于中央的1083年直到绿“九”而位于中央的1084年，以与第二个甲子的火兔年（1087年）相接，1087年是开始的方位，有白“一”位于中央。换言之，所有这些六十甲子都重复，所有的木虎年都有一白“八”位于方盘的中央，以至于使尸利菩提跋陀罗的诠释无法帮助我们断定文献的时代。

现在应该研究其中有关汉地的一章，首先应提一下该章的开头部分，它提出了许多问题，尤其是再一次提到了为计算

涅槃的时间而使用的年代体系问题(第48叶)："在汉文编年史中，有记载说周王朝的第四位皇帝叫昭王[96]，于木马年登帝位。经过二十一年之后，在阳木虎年的四月八日，到最胜释迦牟尼尊前投胎成为悉达多王子并诞生于印度。甚至在汉地也发现了伴随其诞生而出现的光芒和奇迹。当进行占星学计算时，大家才知道佛陀已出现，明白了其教理也将传入汉地。在印度，悉达多王子从二十九岁起就放弃了世俗生活[97]，在三十五岁时成为佛陀。七年之后，为了向其母传授佛法，他前往仙地并在那里居住了三个月。在此期间，忧头罗衍拏国王向目莲降旨：此人在神域用香檀木[98]制造了一尊如同真人一样大的佛陀雕像并将之携往人域。当尊者从天神界降生到印度时，这尊雕像就自动竖起并频频顿首。佛陀把手放在雕像的头顶并作以下授计：在大师进入涅槃的一千年之后（第49叶），此雕像将为汉地众生谋福。接着，四十二年过后，佛陀在八十岁时进入涅槃。如果把从此开始到阴水猪年（1263年）之间所度过的全部年代都计算起来（在1263年时，薛禅，也就是忽必烈皇帝登基已有两年半的时间了）[99]，共度过了三千四百一十三年"。其间有一条小字注释补充说："也可能是三十八年"，也就是说共度过了三千四百三十八年。"据说，自从竖起教主的香檀木像之后，共度过了三千四百五十五年。我们可以在汉地的香檀木大师像的历史问题上看到这一切。如果计算一下从阴水猪年（1263年）到阳火犬年（1406年）之间度过的年数，那就是共度过了一百四十四年。自从1406年到今年（阳木虎年，当时卦中的白'八'宫位于中央），共度过了八十九年（因此，阳木虎年应为1494年）。如果把这一切都加起来，那末从大师的诞生（阳土龙

年）[100]一直到本阳木虎年（1494年），则共度过了三千五百八十五年”[101]。

如果我们盲目地相信尸利菩提跋陀罗的年代体系，那就应该承认这一章的撰写时间要比《汉藏史集》的其余部分晚一个甲子。但是，稍作研究就可以使我们发现，尸利菩提跋陀罗所计算的年代总和中有六十年的错误：3414＋144＋89＝3645，而不是3585。多余的六十年从何而来呢？作者的计算于此把两个时间结合起来了，即1263这一阴水猪年和阳火犬年。它们代表着什么呢？为什么在有关汉地一章的开头处就把它们当作是在涅槃的时间和《汉藏史集》撰写时间之间的里程碑呢？如果我们能回忆起由提及《布顿教法史》的内容所形成的先例（在前一篇跋文中仅仅由于其撰写时间和对标志该年的一种事件的提及才引证了《布顿教法史》），那末这就可以导致我们联想到这两个时间是尸利菩提跋陀罗在有关汉地一章中所使用的史料的时间。但是，《红史》[102]是于一个阳火犬年写成的，正如在阅读甘托克藏卷第5叶中所证明的那样，其中同样也提到了阴水猪年。但在阅读由尸利菩提跋陀罗剽抄的一段文字时，必须消除由稻叶先生造成的含糊其辞，他在由石泰安先生友好地向我指出的一篇文章中怀疑《红史》的撰写时间[103]。稻叶先生的论据似乎如下：这一段文字与全文的最后九行分开了[104]。他认为1286年[105]是《红史》的撰写时间。稻叶先生本人也承认这点，它很难与该书的作者贡噶多吉同布顿（1290—1364年）和降曲坚赞（1302—1364年）是同时代的人这一事实相吻合。那么，面对这一死胡同，是否应该重新考虑《红史》的归属问题呢？肯定不是这样，因为稻叶先生遇到的难题完全是由于对上引段落

的误解造成的。我掌握有稻叶先生所使用的文献的复制件，即赖·巴哈杜尔·登萨巴藏书馆中的抄本《红史》。但对该抄本最后几叶的释读说明“至元二十三年”与《红史》的撰写并无关系。事实上，不应该把这一时间与最后一句话联系起来（况且它们之间也由三条双短线明确地分隔开了），而是应与它前面的一句话联系起来。我们可以重新阅读一下《红史》的最后几叶，它们是有关以下内容的：从第35叶第2行到第36叶第7行再一直到有关神汉[106]那一行，这一段或这一节末画有两条双短线。从第36叶第7行到36叶第3行，用几行对汉地某些王朝的名字作了解释，以一个节尾符号和两条双短线结束。接着是由完泽笃，也就是由铁穆耳·完泽笃皇帝（生于1265年，于1294—1307年继承忽必烈而登上皇位）颁布的一道赞助佛僧的敕旨的行文。我将在注释中提到该敕旨全文，因为它与“至元二十三年”有关。此敕旨是向各路和守提的各首领以及他们那些对吐蕃僧侣和佛寺犯下了舞弊罪的人颁发的，还可以参阅成吉思汗、窝阔台和忽必烈为同一目的而颁发的其它敕旨。它是这样结束的：“要强迫他们（即罪犯们）不要对佛僧滥用他们的权力，要强迫他们为寺庙效劳和不要对它们滥用权力。在薛禅（忽必烈）时代，一位叫阿林的人奉旨为吐蕃僧侣效劳，当他在阿瓦卓巴堡塞时，曾抓住一比丘的衣领，他因此错误而受到追究。从此之后，如果某一世俗人手触一吐蕃僧侣，就砍去其手臂；如果他以言语（即以口）伤害僧侣，就割去其舌头。自此旨颁降之后，谁不尊重僧侣和对寺庙滥用暴力，就应由在各地区任命的首领或年长的僧侣抓获并解至朕前。切切此令，遵照执行[107]。本敕写于鸡年（1285年）春末月二十八日，时值驾

幸上都[108]，颁于至元二十三年（1286年）”。

如果这样证明了1286年是由铁穆耳·完泽笃颁布敕旨的时间，那末就可以由此而得出结论认为《红史》的最后几行仅包括一些愿文而不是撰写的时间。这是否是说该著作未标注时间呢？但是羊火犬年（1346年）又自何而来呢[109]？薰努贝、白莲花和巴俄祖拉陈瓦[110]都坚持认为这是《红史》的撰写时间。我们于上文已经指出，布顿在其《教法史》（我掌握的版本的跋文没有标注时间）中根据多次整理而于有关佛教维持期限一章的末尾确定了文献的编纂时间。为什么他要在这一章而不在其它章中这样作呢？其原因是由于为了确定自涅槃以来所度过的年数和未来尚剩余的年数，布顿不仅仅需要为涅槃选择一个具体时间，而且还要参照当时的年代。蔡巴贡噶多吉也以类似的方式计算，但他相继使用了涅槃的两个不同时间，其一是根据印度的日历换算法，其二是根据汉地的日历换算法，所以必须重新提及这一切以追寻作者的思路和计算方法。

经过对佛陀生平（第3—4叶）、僧诤会以及佛言之传播的概述（第4叶）之后，蔡巴才接触了佛教的持续时间问题。据说，“在牟尼教理应持续的五千年间，根据释迦牟尼生于一个虎年，也就是说根据萨迦班智达的年代体系，自涅槃到帝师衮噶洛扎前往吐蕃受具足戒的阳水犬年之间，共度过了三千四百五十五年。因为我们处于第三千四百五十六年，已度过了宗教生活和修习成果时代的六个各为五百年的阶段以及经文时代阿毗达摩时期的四百五十五年，所以阿毗达摩时代还剩有四十五年以及经藏、律藏和伪法时代的各为五百年的三个阶段，这样总和就为一千五百四十五年”[111]。

读者于此便可以辨认出上文所译的《布顿教法史》中的引文：因此，蔡巴贡噶多吉于此是根据萨迦班智达的年代体系（通过布顿而使用）确定其对涅槃时间之计算的。事实上，他应于其论述的此处作断代，因为他接着概述了“自佛陀涅槃之后一百年来”由阿育王开始的印度诸朝，经过旃达罗和波罗而到达森纳时代。他以一条有关在印度不存在十二生肖纪年体系和于同一地区流行一种引自时轮[112]的流传不太广的六十四年周期的解释而结束了有关印度诸王朝的段落。贡噶多吉最后叙述了一位印度国王创造的一种年代体系的背景。他接着又阐述了另一种佛教年代体系，这一切却引自汉文史料，它恰巧又是以檀香木太师像的历史为基础的：“据汉文编年史记载，在周王朝的第四位皇帝周王在位的第二十四年，也就是阳木虎年四月八日，尊者诞生在印度。甚至在中国也发现了伴随这一奇特的诞生而出现的奇迹和光芒。占星学家们作了一番推算之后才明白一位佛陀已诞生。悉达多王子在十九岁[113]时便放弃了世俗生活，在三十岁[114]时成佛。八年之后[115]，他前往神域以向其母说法。在此期间，根据优头罗衍拿国王的敕旨，大目乾莲令人在神域用香檀木雕刻了尊者的一尊雕像并将之携往人域。当尊者自神域下凡时，这尊檀木雕像便直立起来并向尊者顿首。佛陀用手触摸雕像的前额并宣布了这一授记：‘在我进入涅槃的千年之后，此雕像将在中华帝国为众生谋福’。接着，在四十二年之后，年长八十岁的佛陀进入了涅槃”。如果计算一下自佛陀进入涅槃直到薛禅（忽必烈）登基之后的两年半的阴水猪年（1263）之间所度过的年代总数，共经过了二千零一十三年。自教主的檀木像竖起之后，共度过了二千零五

十五年，这就是汉地香檀木教主史中所记载的情况。由于这一故事于其它地方也存在过，所以我只写了一段概述。自阴水猪年（1263年）直到本年度阳火犬年（1346），共度过了八十四年。（第6叶）这一香檀木教主的雕像历史的藏文译师是教主（又叫萨迦班智达）的弟子，他是北方地面[116]的堪布，叫作益西（喜饶益西）[117]。

正如我们看到的那样，这一年代体系几乎是完整地转载入尸利菩提跋陀罗有关汉地一章的开头部分。如果他离开了这一内容，这是为了试使两种互不调和的传说相吻合（如同《红史》的抄写者一样）：据印度史料记载[118]，佛陀肯定是在二十九岁而不是十九岁时出家，在三十五岁而不是在三十岁时成佛。但“十九”和“三十”这些数字却是作家尸利菩提跋陀罗的史料来源《红史》所提供的。唯有这样才与以下事实相吻合：八年之后达到菩提，佛陀还能生活四十二年。另一方面，尸利菩提跋陀罗不是把两种确定涅槃时间的体系割裂开来：即一种是萨班的体系，他认为佛陀降生于阳土龙年；另一种是香檀木教主的年代体系，据此认为佛陀诞生于一个阳木虎年。尸利菩提跋陀罗在根据认为佛陀诞生于一个阳木虎年的汉文史料而阐述了佛陀的年谱之后，又根据那种认为佛陀诞生于阳土龙年的体系（就是萨迦班智达的体系）而计算了自涅槃到1263年所度过的年数。此外，他不是象萨迦班智达和布顿那样，根据这种日历推算法把涅槃的时间确定在公元前2133年，而是确定于3413—1263＝公元前2150年，这是在我们已研究过的第一篇跋文中就已经出现过的时间。

1263年能够代表什么呢？我们又重新被导致认为它可能

是贡噶多吉资料的撰写时间，在此情况下也就是指香檀木教主的历史。但在《丹珠尔》[119]中有只占一叶篇幅的这尊雕像的小故事。如果仔细阅读一下，那就会看到它确实是蔡巴贡噶多吉的资料。下面就是其译文："尊者自降生一直到获得菩提的历史和汉地传说中的香檀木雕像史。其概述如下：'在被称为周王的周王朝的第四位皇帝临朝的第二十四年间，即阳虎年四月八日，佛陀诞生[120]。七日之后，其母大摩耶公主逝世并重新转生到提婆地区。于周王临朝的第四十二年时（42－24＝19年，藏历的计算方式），年长十九岁[121]的悉达多王子出家并前往城外，在一座冰山上苦修习。在水羊年，即在被称为穆王的周王朝的第五位皇帝在位的第三年，年长三十岁的悉达多王子成佛[122]。八年[123]之后，他出于对其母之爱又前往三十三神仙地，并于夏季的三个月间在那里逗留以向其母传播教法。忧头罗衍拏国王对尊者的行为感到很抱歉，于是便向大目乾莲提出了一项要求。大目乾莲便出发前往提婆（天神）地，由以魔法创造的三十六位匠人陪同并携带红色和棕色的檀香木。他雕刻了一尊看起来非常奇特的雕像，用了三十六个大个人物的标记，完成得非常仔细，他将之携往人域。在汉地周穆王临朝的第十一年，即铁兔年，当在神域的尊者于夏三月末返回人域时，这尊香檀木像便站立了起来并向佛陀顿首，如同向他问安一样。当尊者伸开双臂并以手触这尊精致的雕像前额时，便发出了这种授计：'在我进入涅槃的一千年之后，此像将前往伟大的汉人王国并对神人广施恩惠'。后来，这尊精致的雕像在印度停留了一千二百八十五年[124]。它在龟兹[125]地区停留了六十八年。它后来又在弭药人北方地区停留了四十

年[126]。它接着又在西安府（Kyin čhaṅ-hu）[127]停留了十七年。它接着又到达了江南[128]并在那里停留了一百七十三年。它然后到了淮南，在那里停留了三百六十七年。它后来又返回江南[129]，在那里停留了二十一年[130]。后于天会九年，即铁猪年（1131年）[131]，它被携至北方，在上都（北京）的一座叫西藏寺的寺院中停留了十二年。Su'i žan寺即今之长安寺[132]。它接着又在上京的čuṅ-kyin寺停留了二十年[133]。其后，在女真[134]王朝的大定国王（指金世宗。——译者）登上王位的三年之后，即在1163这一水羊年，它又重新被携往上京并在皇宫中停留了五十五年。后在被称为太祖[135]的皇帝时代，在霍尔人登基时，于火牛年（1217年）三月九日，北京宫廷被毁[136]，所以一位尚书[137]（自上京而来）[138]又取走了它并重新将之供在它过去曾停留过的长安寺中。大家直到现在还在那里朝拜它。从火牛年（1217年）到水猪年（1263年），共度过了四十七年[139]。自从这一精致雕像的竖起直到1263这一水猪年，共度过了两千零五十五年。根据这一方法计算，自从佛陀进入涅槃到水猪年（1263年），共度过了两千零一十三年[140]"。这一故事完整地存在于被称为"钟"的历史中[141]。本摘要是由一名叫作安尚的译师忠实地自汉文译成回鹘文的。又于水猪年（1263年）的二月十三日由译师达纳西自回鹘文译作藏文[142]。

这一有关香檀木大师像的故事被分解成了许多部分，它们明显从未被重新连贯起来过。

（一）根据汉文史乘而计算的佛陀年谱。其涅槃被确定在周穆王在位的第五十二年。这些时间是在公元520年于

拓跋魏王朝的宫廷中展开的一次佛道信徒辩论时由佛教徒的代表昙无最确定的。他是以为了反击为反佛宣传而杜撰的一批伪经，即《周书义集》和《汉法本内传》[143]作为依据的。在由徐理和先生翻译的本文中，并没有提到佛陀雕像。吐蕃人对引自汉文史料中的涅槃时间的解释千差万别。在1263年，这一时间被确定为2013－1263＝公元前750年。1592年时，在窣罗萨摩底的《佛历满欲宝瓶》中的情况也如此。《宗派源流晶鉴史》在研究汉地佛教史的一章中，自佛陀于阳木虎年诞生直到作者写此章的1800年这一铁猴年间，共计算到了两千八百二十六年。这样就把公元前1026年作为佛陀的诞生年，公元前946年作为佛陀的涅槃年（第11章，第2—3叶）。同样的数字又重新出现在章嘉呼图克图翻译的有关教主香檀木雕像的蒙译文中：自佛陀于阳木虎年诞生到该论著于1771年成书，其间共度过了两千七百九十七年（2797－1771＝公元前1026年）。在《大正新修大藏经》第2036号中，从雕像的竖起到1316年之间，共有二千三百零七年，这样一来就把涅槃的时间置于3991－42＝公元前949年。1721年碑中也提供了类似的时间：自竖起雕像以来已度过了二千七百一十年，因此涅槃就发生于989－42＝公元前947年。罗列赫于《青史》译文第18页的注释中提出了公元前1027－947这样的时间，虽然熏努贝并未提供具体数字，正如我们于上文所看到的那样，他在《除障》中把涅槃的时间确定在公元前1308年。陈胜观在上引书第188页注(94)中始终认为周昭王二十四年和周穆王五十二年为公元前1209—950年，徐理和认为同样的时间应为公元前958－87年（同上引书，第272页）。因此，在把涅槃的时间推迟到周代的问题上，我们所掌握的有于1263年证明的公

元前750年，从公元前940——950年这一阶段以及由徐理和计算到的公元前878年这些时间[144]。

（二）有关在佛陀生前就根据出爱王或胜军王的敕旨而制造香檀木雕像的内容。根据专为佛像问题写了一大条目的《法宝义林》认为（见“佛像”一条），“这是晚期编纂中的教法史之一《增一阿含》（《大正新修大藏经》第125号，第28卷）中所记载的传说。此故事与藏译经文中的所载相同，但它与根据出爱王的敕旨而竖起香檀木雕像的故事的同时又提到了根据乔萨罗胜军王的敕旨而竖起的金佛像的故事。一段有关出爱王与佛陀就竖佛像而建功德之内容的对话也记载于《大正新修大藏经》第156号第3卷中，该经译自公元25—220年（见《法宝义林》第211页）。根据胜军王的敕旨而制造的佛像（更应该说是一尊佛像）是出爱王雕像的复制品，大家在后一问题上也叙述了同样的传说，由法显和玄奘在印度和逝多林都曾发现过。法显介绍了雕像的制造故事，它是以佛陀的一段授记为结束的：“还坐，吾般泥洹后，可为四部众作法式”[145]。

因此，有人指出，据《旃檀佛像记》记载，汉地在五世纪时就有佛陀的香檀木雕像了，甚至在佛陀的授记中也根本不存在“在我进入涅槃之后的一千年”这样的话。玄奘也叙述说他在逝多林发现了佛陀的香檀木像，这是胜军王模仿根据出爱王的敕旨而制造的雕像[146]。玄奘可能在桥赏弥见过该雕像的原物。由于它的不可改变之特点，所以仿造了许多复制品，受到了各国国王的崇拜。玄奘在香檀木雕像问题上所引证的授记并非与该雕像的中国之行没有任何关系。

（三）雕像的旅行。记载这些雕像旅行的第一批文献

不会早于公元七世纪之前。它们叙述说雕像随鸠摩罗什在龟兹度过了六十年，后传至汉地，于511年到南京（参阅《法宝义林》第211页）。这一内容有助于确定佛陀的年谱，因为作者在每一个故事末都总结自竖雕像到其时代所度过的年数。我们已经看到，越是随着时代向前推移，这些时间就越向后退。我不知道这三大内容在七世纪时是否已在汉文文献中互相联系起来了。无论如何，从1263年起（这是通过回鹘文而把汉文译作藏文的时间）就是这样的了。毫无怀疑，因为1263年确实是把檀木像史的摘要译作藏文的时间，系由安尚和达纳西所译。达纳西也可能是萨迦班智达的弟子喜饶益西的梵文名字，他是北方寺的教主，据贡噶多吉认为，他曾经翻译过旃檀佛像史[147]。贡噶多吉曾补充说："自阴水猪年（1263年）直到本阴水犬年，共度过了八十四年"。当此人这样讲的时候，他断定阴水犬年是1346年，而1346年又是《红史》的撰写时间。薰努贝、白莲花和巴俄祖拉陈瓦都曾指出过这一点，现在没有必要再来重复他们的观点了。所以，对于《汉藏史集》中汉地王朝一章的开头处的问题，很明显，如果说作者无可争议地使用了《红史》第50叶，那末他却不仅修改了自涅槃到1263年间所度过的年代数目（共为三千四百一十三年，而不是二千零一十三年），这无疑不仅是为了与萨迦班智达的体系相吻合，而且还是为了实现在1263和1346年之间度过的年代总数。他于此又擅自增加了六十年（84＋60＝144年），这样就与他的计算同样多了。尸利菩提跋陀罗于有关汉地一章之末就这样修正了上述错误，得出了1434年这一时间。

尸利菩提跋陀罗一直到第56叶仍紧紧地追随《红史》中的

说法，完全如同后期的熏努贝在《青史》和巴俄祖拉陈瓦在其《贤者喜宴》中有关汉地的一章内所作的那样[148]。该书在第56叶对元代之前汉地诸王朝的论述是以下述方式结束的：

"在契丹大辽王朝的第八位皇帝之后，大臣Nu'i Yje夺取政权。他的儿子是金王朝的阿勒坦汗，凡九传。据说，有人也称之为T' ai-gam王国。霍尔人的国王成吉思（ɣingir?）从被称为Hu-pon[149]的第九帝手中夺取政权。蒙古人（霍尔人）的帝国叫作太元。这一切在《大元通志》中有明确记载，苫婆罗断事官告诉我说，其中明确地记载了该王朝的政治和宗教事务。由于他讲了这一切，我就记了下来"。这里有关苫婆罗断事官的参考资料也是引自《红史》的（第11叶），也由熏努贝重复使用[150]。我们已经指出，由罗列赫引证的布顿传记载说，苫婆罗于1344年（《红史》成书的两年之前）来到了吐蕃以邀请布顿赴北京宫廷[151]。他可能正是在这个时代与蔡巴贡噶多吉作了有关汉地史的谈话。我们在研究《汉藏史集》的部分史料来源时将会看到尸利菩提跋陀罗借鉴自《红史》的内容以及由他个人提供的内容。我们暂时仅指出以下一点，因为一件相似的事实也在有关《贤者喜乐赡部洲明鉴》的问题上出现了，这就是《红史》中含有1346年之后的记载。在结束于第11叶的有关元代之前的汉地王朝的一章之后，贡噶多吉又叙述了弭药国王的历史（第11—12叶）；接着又是蒙古人（霍尔人）的历史（12—13叶），结束于在阳水鸡年[152]（1333年）登基的元朝末帝妥欢帖睦尔。我们接着可以读到用小字写的五行文字，其中提到了妥欢帖睦尔于1368年丧失帝位以及其母在霍尔人地区的薨逝[153]。因此，这几行文字肯定是于1368年之后增补入《红史》中的。同样，

《贤者喜乐赡部洲明鉴》以成吉思汗的登基而结束了它对汉地王朝的论述，正如我们于上文所看到的那样。接着是祝愿因撰写这一章而使作者获得的功德是使普天下的人都投胎转生到人类的等级中。但在这些原文结束的第56页叶背面是以下资料，它们也晚于《汉藏史集》整个文献的时间，是用小字增补进去的："明朝的大皇帝于1368年从妥欢帖睦尔手中夺取了政权并维持了三十二年（因而一直论述到1399年）。后来永乐皇帝又统治了二十二年（直到1420年），脱钦曲吉甲保[154]和他本人之间维持着施主和教主的关系。接着，洪熙皇帝执政七个月（1421年），宣宗皇帝执政十二年（1433年）。英宗皇帝统治了十四年（1447年）。在阳铁马年（1450年）八月六日，霍尔人的大相也先太师把他投入监狱。然后就在1450同一年，景泰皇帝登上了皇位[155]。从1450年直到本犬年，共度过了五年（1454年确实为一阳木犬年）。这位皇帝也变成了一名喇嘛的堪穷（小堪布），并非常熟悉怛特罗的教理，如精通密迹金刚菩萨和大悲空智金刚大教王等的轮回。人称他是一位非常虔诚的佛教徒，日新的轨范师吉顿出发前去奉献一匹马，于是便遇见了该皇帝，这就是大家所述的历史。从此之后，又度过了三十六年。由此至阳土龙年（那时的数字红九位于占星盘的中央）[156]，又度过了十二年。如果把这些数字都加起来，那么在这些皇帝们的王朝（明王朝）中，于八十一年间共相继有五位皇帝[157]。

一直到犬年（1454年），这条记载中的年代基本是能够成立的[158]。后来，随着提到一位佛教徒皇帝，他变得非常含糊了。初看起来，大家可能会试图把精通怛特罗的皇帝看

作是其中所记载的最后一位皇帝景泰（他实际上于1449—1457年间临朝）或此人的一位继承人。但如果要在1454年之后需要再加上36＋12年和把土虎年定为1508年的话，那么这种假设就无法得到证实。1508年是其中记载的最后一种资料。据此认为，明王朝在这一年已持续了八十一年，这实际上有六十年的误差。因此土虎年肯定为1448年。

我们已经指出，附记中在1454年之前的年谱是可以令人接受的。除了一处遗漏之外，从永乐皇帝到景泰皇帝，如果不是其时间有近三年的差异，那么他们的在位期就确实与事实相符。为什么呢？这是因为此处对于1398——1402年之间在位的明朝第二位皇帝建文帝保持沉默。然而，既然土虎年只能为1448年，事实上在这一时间与1368年之间相差八十一年。其中所提供的有关一位佛教徒皇帝的细节只有在涉及到生活在1448年之前的36＋12年（也就是1401—1402年间）的人物时才有价值。因此，这些暗示似乎是针对明朝第二位皇帝建文帝的，本记载的作者忽视了把他计算到该王朝的皇帝表中了。在该皇帝的结局问题上飘荡有一片疑云，据由伯希和捡出的多种资料来看[159]，他没有死于1402年其南京宫廷的火灾中，更可能是化装为僧侣而成功地逃脱了。此外，永乐皇帝似乎遣使特别负责寻找建文。我们难以断定他在临死的前一年1423年是否回去过。还有传说认为，云南的一名和尚于1440年声称是建文帝，大家深信他是冒充的[160]。无论如何，轨范师吉顿于1402年左右与一位佛教徒皇帝会晤的说法无疑与有关建文帝化装成僧侣而出逃的流言相共鸣[161]。

我们刚才释读过的《汉藏史集》附记明显包括两部分。第一部分撰写于1454年，其中没有提到建文帝。第二部分似

乎有时间差距，是以1448年的一种资料为基础的，其中提到了这位皇帝，但到1448年这一时间时似乎只含有明朝的五位皇帝而不是六位。这一遗漏之后紧接着又是一段迂回的暗示，我不懂其意义。附记的作者是否没有理解或不想让人理解1448年的资料是暗示建文帝的呢？如果阅读一下由吐蕃人撰写的汉地历史可能会得到答案。如果根据上文已提到的原则，现在是否可以考证这部1448年的著作呢？附记的作者通过其撰写时间引证了一篇文献。无论如何，我们可以考虑两种可能的对照比较。第一种是与第131叶中提到《布顿教法史》中的一条注释的比较。这条注释是用小字体补写进我们掌握的那一册中的，写于允丹赤德贡儿子与其孙子贡恩的名字之间："从聂墀赞普直到脱脱日年赞之间，共度过了六百六十年。从这个时代直到松赞干布的诞生，共度过了一百五十年。从此直到由强吉顿巴编写《如意宝树史》时，共度过了九百二十三年。从此时直到阳火犬年（1346年）撰写《红史》的时间，共度过了一千七百九十四年。从此直到由智者益西错于阳铁虎年所确立的计算，共度过了一千八百九十六年"[162]。我们暂时把其余时间搁置一旁不顾而仅考虑比较可靠的1346年这一时间。它似乎可以为益西错的著作断代，此著与1346年有一百零二年（1896—1794年）的时间，所以它也可能为1448年的。因此，应把阳铁虎年改为阳土龙年。因为铁虎年就相当于1460年。我不知道计算家或星相学益西错。相反，著名的数学家——星相学家噶珠诺尚嘉错是浦巴仑珠嘉错的学生，其年代体系可作为《白琉璃除锈》的基础，于1447年"便开始撰写《白莲教谕历法》"[163]。令人遗憾的是由于缺乏对《汉藏史集》附记的解释，所以不能使人

从这些比较中看到更多的吻合处。我们仅仅可以记住以下事实：有关汉地王朝的一章是以在全书撰写之后又补入的一条附记而结束的，这条附记中没有涉及到1454年之后的事实。

现在应对其中有关吐蕃王统世系一章的跋文进行一番研究：

"精通经典和怛特罗的大部分学者都一致指出宗教将持续五千年。

自牟尼国王于阳土龙年诞生以来（这就是说，据那些认为佛陀诞生于土龙年者的计算是自涅槃以来）[164]一直到当时吐蕃国王中的最古老者聂墀赞普夺取了政权的阳水犬年，

共度过了一千三百五十六年。

在阳水犬年，九百六十一年之后，

脱日年赞出现了。

在一百九十七年之后的火牛年（公元557年）[165]，

诞生了松赞干布。

在一百七十四年之后的铁马年（730年）[166]，

在扎玛宫诞生了墀松德赞。

在七十六年之后的阳火龙年(806年)，热巴巾赞普诞生。

他在三十六岁之前都一直握有政权[167]。

在这些赞普时代开始了传播圣教，吐蕃赞普共相传四十二代赞普。

接着从阴水猪年（843年）到铁马年（910年），

由于朗达玛的错误而使佛教在六十八年间遭受迫害，

没有一句宗教语言在吐蕃的卫地和藏地诸省回荡[168]。

从此直到后弘期佛教（1206年）[169]，

即在班钦萨迦师利到达吐蕃的时代，

共度过了四百九十七年。

自火虎年（1206年）直到本木虎年（1434年，白‘八’位于占星盘的中央），共度过了二百二十八年。如果把这些数字加起来，那么自涅槃以来就共度过了三千五百八十五年”[170]。一条小字注释于此补充说：“一直到火鸡年（1477年），共度过了四十三年”（1434＋43＝1477）。“因此，宗教的持续时间还有一千四百一十五年”等。

除了这位年代纪学家在910与1206年之间计算到四百九十七年而不是二百九十七年这一事实（无论这一错误是否故意所犯，那是很容易纠正的）之外，这一跋文中的年谱是连贯的并能到达1434年的[171]。1477年所增补的附记除了能证明1434年为本章的撰写时间之外别无其它特殊意义。我们应注意，本处有关自涅槃到1434年之间共度过三千五百八十五年这一预言数字实际上把涅槃置于了公元前2149—2150年。

论述蒙古皇帝王朝一章的年谱也达到了1434年：“第一位夺取中原帝国的皇帝的名字是成吉思汗帝，他是人类的首领。他诞生于阳木马年（1174年），从他三十三岁起夺取政权，到土虎年（1218年）共有二十三年了[172]……自从第一位皇帝成吉思汗从土虎年（1218年）统治该帝国以来，一直到执政至土猴年（1368年）的末帝妥欢帖睦尔，元朝共维持政权一百五十一年。在阴火羊年(1247年)，阔端与萨迦班智达在北部地面会晤[173]，从这次会晤到火猴年（1368年）的一百一十六年（实际上是一百二十一年）间，蒙古人和萨迦巴之间处于施主与教主的关系……在羊土猴年（1368年）[174]，汉地明朝的大皇帝征服了中华帝国，从1368年到本阳木虎年（其中的‘八’位于占星盘中央），共度过了六

十七年”[175]。

因此，本章肯定是1434年（1368+67）的作品，完全如同有关萨迦巴的一章一样。下面就是有关1073年建筑萨迦巴寺的一段文字，在其它地方也很著名[176]，这个时间于其中作为基点而用来确定《汉藏史集》的撰写时间：“在建筑萨迦寺时，喇嘛恰恰年长四十年（本处的喇嘛昆贡曲甲保实际上诞生于1034年）。既然佛陀诞生于阳土龙年，在阴土猪年已年长八十岁并进入了涅槃，那末从事萨迦寺建筑工程时则是三千二百零七年之后。位于此地东部的寺宫变成了主要的宫殿……这同一位喇嘛（贡曲甲保）在三十年间任该寺寺主，他慷慨地完成了宗教工程。他于阳水马年（1102年）的九月十四日在六十九岁时安详地圆寂。自从阳水牛年（1073年）建筑萨迦大寺的初期开始到本阳木虎年（1434年，其中中的九宫中的白‘八’位于占星盘的中央），共度过了三百六十一年（1073+361=1434年）”[177]。

这一次，涅槃的时间确实被推迟到3207—1073=2133—2134年。如果作者热衷于他所喜欢的综合法计算，那末就可以达到三千五百六十八年，而不是三千五百八十五年。

如果萨迦巴大寺的建筑时代确实已被考定并能把这章的时间确定在1434年，那末在其后几叶中出现的和不大为人所知的拉康大寺的建筑时间就是被列入一种错误计算之中了。尸利菩提跋陀罗在八思巴的一条简单传记中间提到了该寺院的建筑时间。他在第157叶指出，八思巴诞生于阴木羊年(1235年)，时值其父年长五十二岁。在阴木兔年（1255年），他在汉地成为数位堪布的弟子（第157叶）。后来，他当着一些大喇嘛的面于同一年受具足戒，然后前往北京，向忽必

烈及其皇后传授三种奥义，作为报赏而获得了吐蕃的十三万户等。次年，即阳火龙年（1256年），喇嘛前往吐蕃（第158叶）。“就在这同一龙年（1256年），在本勤萨迦桑保的领导下，开始建筑拉康大寺。在这一时代，自萨迦寺建筑以来已度过了一百七十八年（但1073＋178＝1251年，而不是1256年）。然后，自拉康大寺建成直到本阳木虎年，……共度过了一百八十一年（这一次是1256＋181＝1437年，而不是1434年）”[178]。

本处的错误很可能是涉及到了对从一个时代到另一个时代而度过的年数的计算。因为在同一章之末，1073、1256和1434年等时间都以准确的计算而获得了坚强的支持（第169叶）：“昆氏大师昆曲甲保于阴水牛年(1073年)建萨迦寺，距此已有六个甲子的年代了(三百六十年)。到这一阴木虎年，自那时以来已度过了三百六十一年（1073＋361＝1434年)。在八思巴时代，于阳火龙年（1256年），萨迦桑保令人筑拉康大寺，从那时直到木虎年（1434年），已度过了三个，至少是两个甲子（1256＋178＝1434年）。在阴木羊年（1295年），于达尼钦保[179]和本勤安仑[180]时代，本保山寺的围墙和拉康大寺的外围墙都已建起[181]。在战胜支贡巴信徒之后，他（安仑）又袭击上部霍尔人并击退了他们[182]。从此（1295年）到木虎年（1434年,其中的白‘八’宫位于占星盘的中央），据老人所说共度过了一百零七年（事实上是一百三十九年）。后来在萨迦班智达年长六十六岁的阴火羊年（1247年），他在北部北面会见了阔端。一直到土猴年（1368年），霍尔人和萨迦巴们在一百一十六年间（实际上是一百二十一年）处于施主和教主的关系之中。后

来便是汉地大明朝的开国。从1368年到木虎年（1434年），共度过了六十七年（1368＋67＝1434年）”[183]。

仍然是在这一章中，考虑到上文所提到的某些计算错误，所有的运算都会得出1434年这一时间。但在有关班钦萨迦尸利一章的跋文中，又重新出现了错综复杂的局面："（第248叶）自班禅萨迦尸利跋陀罗于阳水虎年（1122年）[184]诞生直到本阳木虎年（1434年？，当时白'八'宫位于占星盘的中央），共度过了三百三十二年〔1122＋332＝1453年（吐蕃的计算方式）或1454年〕。自从班钦于阳火虎年（1206年）[185]到达吐蕃和创建守因派[186]的教规直至本年度，共度过了二百四十七年（1206＋247＝1452或1453年）”[187]。

这些令人恼火的计算或得出1452年（水猴年），或1453年（水鸡年）。由于在有关吐蕃一章的跋文（第109叶）中，尸利菩提跋陀罗正确地计算出在1206和1434年之间为二百二十八年。同样的反常现象也出现于下面一节的末尾，它简单地重复了前一章的内容："自从班钦于火虎年（1206年）来到吐蕃直到本木虎年（其中的白'八'位于占星盘的中央），共度过了二百四十七年（1206＋247＝1453年）"。然而，我们却于均为有关喀切班钦在吐蕃的精神后裔和由他创立的教团分为四个集团的两章中发现了以下的时间分歧：在指出班钦一生中重大事件的第244叶中认为，他诞生于水虎年（1122年），即涅槃之后的三千二百五十八年[188]。他于1206年在年长八十五岁时到达吐蕃并在那里停留十二年。他在九十七岁时（1218年）又重新出发前往印度并在阴土兔年（1219年）九十九岁时圆寂[189]。然而，班钦在1217年时的年龄或是根据吐蕃的记算法为九十八岁，或是按照我们的计算法为九十

七岁，而绝不是九十九岁。这是一个微小的错误，所以我们感到惊奇的是发现于四叶以下（第248—249叶）纠正了这一错误："班钦萨迦尸利诞生于水虎年（1122年），即自涅槃之后的三千二百五十八年……他圆寂于铁龙年(1220年)"。如果作者在相距四叶的地方没有感到统一班钦圆寂时间之必要，那末我们对他在第110叶中于1206--1434之间计算到二百二十八年和在第248与第250叶中又计算作二百四十七年这样的作法就不会感到奇怪了。这样一来，是否可以理解尸利菩提跋陀罗是怎样得出二百四十七这一数字呢？

1，有关那位迦湿弥罗班智达的弟子们的两章中的第一章提供了出自其弟子们的僧众的四大寺院寺主名单。然而，其中的第一份名单，即在有关杰增寺寺主的名单中，从班智达出发前往印度的时间起（据尸利菩提跋陀罗认为是1218年）包括完整地列举了二十位在尸利菩提跋陀罗著书立说的时代相继占据寺主位的堪布以及他们各自的任期。因此，我们可能会复原自1218年直到这两章成书的时代之间所度过的年数。非常遗憾，我们在本论文中已发现了大量例证（而且这也是众所周知的事实），即吐蕃人在他们的计算中普遍都要比我们多算一年。我们可以信手拈来文中向我们提供的某些例证：尸利菩提跋陀罗在1218--1368年间共计算到一百五十一年[190]，诞生于1034年的昆曲甲保在1073年年长四十岁[191]，诞生于1122年的喀切班钦在1206年时年长八十五岁[192]等等。那末，这是否是说只要把杰增寺堪布各自任期都减少一年就可以恢复真实时间呢？不是这样，因为吐蕃人的计算有时也很准确：1206—1434之间为二百二十八年[193]，1073—1434年之间为三百六十一年[194]。但是，

我们还是要试在计算中采纳一律从各自任期中减少一年的办法，因为这是最常见的情况。因此，在1206年，班智达在年长八十五岁时前往吐蕃并于那里居住了十二年(1206+12-1=1217年)。他在一次于中部省（卫地）的旅行中为曲水索玛寺[195]的十二名僧侣举行受具足戒仪式，尤其是为藏博瓦·祖陈杰受度。当班智达出发前往印度时，他对由其弟子们领导的小教团所作的教谕如下：遵守律藏的规则[196]，使藏博巴成为寺主以及设法使比丘团体不至于被瓦解[197]。因此，在班智达离开之后，藏博巴仍统治其教团达九年[198]，该教团于此时被合并成了唯一的一座寺院（1217+9-1=1225年）。在藏博巴圆寂之前，内摩错塔瓦多吉贝行使堪布的职务，而洛扎巴强秋贝则行使轨范师的职务。该教团在二十二年间仍维持了其统一（1225+22-1=1246年）。后来，由于各方面的分歧[199]而发生了分裂，教团分裂成了两个集团：继多吉贝之后，聂摩瓦桑结贝行使堪布的职务达三十七年，在他受命的四年之后（本意为：这三十七年中的四年已度过之后），堪布贡曲坚赞与其他人分道扬镳并创建了杰增寺（1247+4-1=1250年），他任寺主达十年（1250+10-1=1259年）。

2，接着是雅砻人谢巴托吉贝占据堪布的职务达二十三年（1259+23-1=1281年）。

3，赞塘巴·达玛贝桑占据堪布位达五年（1281+5-1=1285年）。

4，甘巴瓦贡噶贝任职达五年（1285+5-1=1289年）。

5，雅砻人当保切瓦宗努桑保任职二年（1289+2-1=1290年）。

6，玛卓瓦谢秋钦巴任职十五年（1290+15－1=1304年）。

7，协岗巴桑结薰任职二十三年（1304+22－1=1325年）。

8，吉若·朗若瓦任职八年（1325+8－1=1332年）。

9，布岱瓦楚贡任职十二年（1332+12－1=1343年）。

10，布岱瓦谢贡任职十五年（1343+15－1=1357年）。

11，布岱冈萨瓦任职一年（1357+1－1=1357年）。

12，宗卓蒙巴·索南喜饶任职九年（1357+9－1=1365年）。

13，（第246叶），顿巴喜饶贡巴任职二十五年（1365+25－1=1389年）。

14，薰贡噶若瓦扎索巴任职七年（1389+7－1=1395年）。

15，朱格瓦喜饶八思巴任职七年（1395+7－1=1401年）。

16，南囊尚巴喜饶谢钦任职五年（1401+5－1=1405年）。

17，戛卓巴仁钦喜饶任职七年(1405+7－1=1411年)。

18，玛兰巴曲贝任职五年（1411+5－1=1415年）。

19，顿巴喜饶俄巴任职五年（1415+5－1=1419年）。

20，从朱内喀瓦衮噶喜饶占据堪布职位到本年，共度过了八年左右（1419+8－1=1426年）的时间。“从杰增寺的第一位寺主贡曲坚赞到本任堪布贡噶喜饶，相继出任的共有二十位堪布”。所以，如果对这些寺主的各自任期一律扣除一年，那就会得出1426年这一时间，即1434年之前的八年。另一方

面，如果把这些数字都原封不动地加起来，那就是1206+1299+22+4+10+23+5+5+2+15+22+8+12+15+1+9+25+7+7+5+7+5+5+8=1449年，这与其中所指出的1206+247=1452或1453年的时间不相符。

其他三份堪布名表不包括具体的出发点；对于各位寺主的任职期限，也并非在所有情况下都明确指出过。所以我们不能使用这些名表来证实第一份名表。但薰努贝在其1476年在其《青史》中也列举了一份这些寺庙的堪布名表。在由尸利菩提跋陀罗提到的最后一位占据杰增寺寺主位的人之后，他又提到了其他五位堪布。他另外还记载了曲隆的三位和格东干的七位，这无疑就证明了尸利菩提跋陀罗的名表较1476年名表之权威性[200]。

我们已经看到，在杰增寺的寺主名表中，即使把由尸利菩提跋陀罗所提到的全部年代都加起来，也不会得出1453年。因此，这一时间肯定是错误的。但《贤者喜乐赡部洲明鉴》的作者可能是使用把班钦到达吐蕃时的年龄（八十五岁）再加上他在吐蕃的居住期（十二年）以及他们所记载到的全部任职期限加起来的办法，而又没有扣除（在那些必须这样作的地方）多算的一年。他利用这一办法恢复了在1122—1434年和1206—1434年之间度过的短暂期限，而不是直接计算在火虎年（1206年）和木虎年（1434年）以及在水虎年（1122年）和木虎年（1434年）之间度过的年数。但在此情况下，12+9+22……=243年而不是247年，但247+85=332年。247这一数字可能是尸利菩提跋陀罗的加法错误，第一种情况则不是这样的。

因此，得出1452、1453或1454年这样的计算是错误的。

如果赋予这些数字完全的意义，那也最多会得出1449年这一数字。因此，这两章的撰写时间很有可能确实是木虎年（1434年）。但我们不能排除在1434—1449年之间所包括的一个时间之假设。

最后几篇跋文，即那些结束于有关帕木竹巴教派的宗教（喇嘛）和政治（赤本）首领世系的章节者又提出了一些难题，而且是掩饰于表面的简单之下的。其中的第一篇跋文结束于这些辞句（第260叶）："在阴水牛年（1433年）末，吉曲索南杰瓦尊前圆寂。为他举行殡葬仪轨[201]的时刻被确定在阳木虎（1434年年）初[202]。在这一年中，白'八'宫位于占星盘的中央。从这一年开始，由于发生在帕木竹巴领导机构中的动乱，所以在处于他们管辖之下的卫地和藏地的诸王国中爆发了一次大规模的叛乱。自从在上人帕木竹巴静修的地方建起宽敞的拂庐[203]和于阳铁犬年(1190年)[204]在拂庐的位置上筑起寺庙起，一直到本木虎年，共度过了二百四十五年。至于那些曾占据过寺主之位的人，除了第一位之外，即康多吉杰瓦（也就是帕木竹巴）、堪布尚松托巴和求若活佛的成就者，相继占据寺主位的是朗拉吉家族的成员。从第一位扎琼瓦（扎巴琼纳）[205]到索南甲瓦尊前，共相继有十一位达官贵人。在他们执政期间，佛法被确立了。由于他们的原因，修法苑与弟子日益增多"[206]等。因此，毫无怀疑，这一章撰写于木虎年（1434年)，因为据我们所掌握的史料来看，这确实是索南坚赞尊前圆寂的时间。另一方面，1190＋245＝1434年（按照吐蕃的记算方式）。

但其后的一章与喇嘛的历史同时叙述了帕木竹巴教派赤本的历史。初看起来，这一章结束的时间要比前一章的时间

晚六十年。我们确实可以在第264叶中读到："总而言之，自从根据霍尔人和萨迦巴的命令而按照蒙古户的数目组织成万户以来，在卫地和藏地诸省，除了帕木竹巴的第一位赤本丹玛寺的贡尊[207]和雄德寺的堪布仁杰之外（他们二者各自都曾轮流占据过赤本的位置），完全是由朗拉吉家族的首领世系行使赤本职务。从其中的第一位本多吉贝直到扎巴坚赞王爷，真正占据夏仁[208]职位的十二位官吏仅在那里炫耀了很短的时间……自从赤本多吉贝于木虎年令人修筑了雅砻南杰和内乌东的万户官以来，一直到本木虎年（当时白'八'宫位于占星盘的中央，这时在与帕木竹巴结盟的卫地和藏地诸国中爆发了一场大规模的反叛），共度过了二百四十年左右"[209]。

然而，雅砻南杰和帕木竹巴的其它封地不可能创建于1194年。当达斯于1905年以《帕木竹巴教派简史》的标题而翻译本章的时候，他把1192年（他实际上是想说1194年）作为"本阳木虎年"。但图齐先生于《西藏画卷》第709页中指出了这一错误，他证明本处的木虎年只能是1254年。事实上，据五世达赖喇嘛的《西藏王臣史》第72叶（翻译于《西藏的画卷》第634页中）记载，本多吉贝继承了丹玛的贡尊，这是由于甲瓦活佛（也就是扎巴贡珠或托珠巴）的原因，他诞生于1203年，在1235—1267年间占据了丹萨替寺的寺主位。《贤者喜乐赡部洲明鉴》甚至在贡尊和多吉贝之间又导入了另一位本仁杰，他曾经为扎琼尊前效劳，充任柒汤使，即司茶（第161叶）。司徒降曲坚赞的遗嘱甚至明确规定："本多吉贝变成了四岗和高芒的首领，被喇嘛甲瓦活佛任命充任丹玛的贡尊职务，在十五或十六年间行使帕木竹巴的赤本之职

务。他曾三次前往汉地，创建了十二块封地（有关这些封地，见《西藏画卷》第709页）。他圆寂于曲尼巴仁钦多吉任职期间（1267—1280年）”[210]。因此，如果是在这十六年间，仁钦贝于1255—1280年间占据万户之位，那末他创建雅砻南甲的水虎年就不可能是1194年，而只能是指1254年。但是，这一章却是提前写好的，它被断代为1434年，其中记载的最后事件是阳水鼠年（1432年）扎巴坚赞的死亡。另一方面，这一木虎年中惹人注目的事件是在与帕木竹巴结盟或附属于他们的卫地和藏地诸王国中爆发的一场叛乱。同一场叛乱也是其时间为1434年（1190＋225）的前一篇跋文中的木虎年之特征。很明显，同样的事件也出现在同一年，而不是相距六十年之后。但我们可以提出，在缺乏其它文献的情况下，现在还难以肯定这次叛乱是发生在1434年而不是1494年。幸运的是其它史料强调了这次内战并能使我们得以决难。首先，就在尸利菩提跋陀罗的《汉藏史集》行文中，我们可以发现其它暗示这些动乱的地方，它们可能恰恰爆发在他撰写其古史的年代。我们首先在第129古中于蒙古皇帝世系之末第一次发现了这种资料。无疑是写于1434年（即1368年的六十七年之后）的该章，在跋文中提到阳木虎年（1434年）之后含有一条注释，它是这样记载的：“1434年，当时由于宗噶的谢窘之原因，在卫地和藏地爆发了一场大规模的叛乱。”同样的表达方式也出现在有关萨迦巴的一章（第152叶）中：“在阳木虎年，由于宗噶的谢窘之原因，在卫地和藏地爆发了一场大规模的冲突”。这里的阳木虎年也是1434年，因为在1073年筑萨迦寺的时间与本章的撰写时间之间，共度过了三百六十一年。有关这次冲

突的其它两次记载则出现在我们上文已经看到的有关帕木竹巴的两章之末。总而言之，在尸利菩提跋陀罗的《贤者喜乐赡部洲明鉴》中，暗示吐蕃中部的一次动乱的四处记载的三处都与1434年有关。我们是否可以知道这次动乱为什么会发生呢？对于发生在1434年初于索南嘉错教主圆寂之后爆发的冲突，我们应该在帕木竹巴土司政权（原文如此。——编注）内部的困难中去寻找。这一事实已由《青史》、五世达赖喇嘛的《西藏王臣史》、撰写于1538年的索南扎巴的《新红史》中有关帕木竹巴的论述和《俄尔教法史》所证实。我们现在再重新来论述上文不远处所提及的事件。为了方便起见，我们参照了图齐先生在《西藏画卷》中编制的世系表。

据《新红史》记载，在伟大的政治家司徒降曲坚赞于1364年逝世后，司徒最年幼的弟弟索南桑卜的三个儿子嘉木强秋吉贡保、仁钦多吉和萨迦仁钦轮流占据内东则和丹萨替寺的主位[210]。大儿嘉木强秋吉贡保诞生于1340年（铁龙年），他受度为信事男，后于九岁时又成为沙弥，在1352年于十三岁时主持了泽通寺院并随布顿习佛。他在十九岁时受具足戒并在拉萨从事布教等活动。1365年，当他二十六岁（西藏的计算方式）时，他从妥欢帖睦尔那里获得了国师的尊号并被册封为赤本，登上了内乌东的主位，但却没有丧失他在丹萨替寺宗教领域中的特权。正如《贤者喜乐赡部洲明鉴》第263叶于拉本尊号的问题上所说的那样，他同时行使政治和宗教权力。他在三十四岁时于水牛年（1373年）组织了内乌东的大型僧诤会，它标志着帕木竹巴统治的顶峰，正如1277年楚密僧诤会标志着萨迦巴统治的顶峰一样[211]。他圆寂于1373年末。他的继承问题相当混乱。据尸利菩提跋

陀罗认为，其幼弟萨迦仁钦在一段很缺的时间内继承了他在内乌东的主位。但在一次于卫地和藏地的巡视中，到达薰吉木雄地区时，他过夜的那个房间失火了。此人的经历产生了悲剧性的结果，他失去了理智[212]。大权落到了旁系手中，即落入了其同父异母兄弟的儿子仁钦多吉手中，此人又叫作曲吉扎巴强秋。他诞生于一个火猴年（1356年），在十六岁时成为丹萨替寺的寺主，在十九岁时于木虎年（1374年）登上了内东则的主位并如同嘉木强国师一样同时行使喇嘛和赤本的权力达八年之久[213]。1381年，他放弃了其政治活动并隐居在丹萨替寺以专心至致地静修。他的同父异母兄弟索南扎巴在二十二岁时于内东则取代了他[214]。尸利菩提跋陀罗认为，扎巴强秋的继承人可能是他的另一兄弟扎巴仁钦。据《青史》和《新红史》记载，扎巴仁钦可能是于1367年在十九岁时圆寂。这可能又是他所犯的一个疏忽或颠倒错误，因为他也说这里是指三兄弟中的最年轻者[215]。尽管扎巴强秋圆寂于1386年，当时还是爆发了一场反对其继承人索南扎巴（即《明史》中的锁南扎思巴。——译者）的斗争，这是由某些渴望夺取政权的大相和封建领主们发动的一场斗争，他们都自称是长系（萨迦仁钦的长子，一个十岁的孩子）代表的捍卫者。推翻索南扎巴的形势尚不明确。据由《西藏画卷》的世系表所引《明史》中的记载，索南扎巴可能是于1388年让位于其侄的，但他似乎在两年之前曾遭罢黜，当时他突然离开了内东则和摆脱了其政治责任而退避到丹萨替寺。他明显是由扎巴强秋的原大相们，尤其是宗嘰的杰赞桑卜所发动的反对他的一场联合行动的受害者。杰赞桑卜在成为扎巴强秋的大相之前曾是1373年僧诤会的组织者[216]。据

《贤者喜乐赡部洲明鉴》第263叶记载，扎巴强秋的兄弟和继承人在内乌东停留了数年，“然后又在宗畿的杰赞桑卜及其侄子的怂恿下，本扎仁（他此时取代了索南扎巴）突然被从衮噶绑架到一只皮舟上并被扶上尊者扎巴强秋的寺主位”。换言之，这就是说他仅严格地限制在宗教活动中。“赤本萨迦仁钦的长子扎巴坚赞年长十一岁，于阳鼠年（1384年）被扶上了内乌东的主位”[217]。因此，这一年谱较《新红史》中有关索南扎巴在1386年作为尊者而隐退到替寺之前行使五年赤本职务的年谱提前了两年。但似乎可以肯定，无论把这一时间确定在哪一年(1384、1385或1386年)，扎巴坚赞在内乌东登位不仅与扎巴强秋的圆寂，而且也与其叔流亡到丹萨替有直接关系。在铲除索南扎巴之后，宗畿的王子们，也就是青年赤本的舅父们即使不是想最终夺取政权的话，肯定至少也打算在其甥年幼时行使政权。但他们长期以来未能强迫内乌东宫廷的其他大相们接受他，后者也想利用削弱赤本权力的内讧而摆脱他们的监护。《新红史》作者记载得并不太详尽，但可以使人理解标志着扎巴坚赞执政初年事件的粗线条：“1385年，他十二岁时到达内乌东的宫廷，这是索南扎巴作为替寺尊者的第一年。掌握大权的大相是其舅父——宗畿的扎巴仁钦[218]。在此期间，他统治下的官吏们无法忍受他了，向贡玛大肆地诽谤他，宗畿被杀。当时就爆发了由雅砻十位首领策划的一次暴动。人称之为‘十人集团暴动’，他们之中的每个人都威胁说要制造混乱”。当时必须有一些受人尊重的喇嘛出面调停，如宗喀巴及其师恰那多吉[219]，尤其达垄的仁保且和扎西巴则[220]，后者在帕木竹巴及其对手之间调和以使冲突平息[221]。但宗畿的王子们不承

认失败，他们极力煽动不和。如他们在由《达垄教法史》以下面一段话所记载的一次斗争中就是这样作的："后来(在十四世纪末年)，第斯帕木竹巴的一支大军冲向了彭域（拉萨以北），与甲玛瓦发生争执。由于甲玛瓦在后方由支贡巴支持，一场大规模的冲突就爆发了。扎西贝则无法承担这些困难，于是便携重礼前往与之交战的人中去并在他们之间调停，申斥他们并以调解者自居。当时，宗巄的杰赞桑卜正准备把由五百人背送的剧毒药投到宗宁的湖中。他也以其劝导而成功地使此人打消了这一主意，杰赞桑卜撤走了，把毒药掩藏在地下。他还成功地与支贡巴的军队谈判"[222]。有关他在平定西藏中部时所起的作用，扎西贝则从明朝永乐皇帝（1402—1424年）执政处获得了"一颗金印和证实其权力的封册。同时，支贡巴（他们当时拥宗巄家族的一成员为其首领）、则东巴（也就是帕木竹巴和林地人）三者均获得了承认其权力的封册，人称他们为西藏的四强"[223]。但在与萨迦巴的旧盟友（如江孜的夏喀瓦，他们还成功地获得了独立；或者反对支贡巴，他们在宗巄的扎仁被杀之后满怀一种复仇情绪）作斗争的同时，扎巴坚赞成功地维持了其权力，这不仅是以军队，同时也通过肯定其盟友们的作用和为那些投奔他的人创建世袭领地的办法。西藏中部在一段时间以来实现了和平，但又受到了一种新的内讧的影响，奈尔、俄卡、仁邦、扎卡、穷结、工卡、雅夹卜、甲或甲玛的首领——一位封建领主要比其他人更为机智和强大，他利用了这一机会而夺取政权[224]。扎巴坚赞于1432年的逝世为此提供了机会。当时，丹萨替寺的寺主位由尊者索南坚赞占据，他是萨迦仁钦的第五子和扎巴坚赞的三弟，诞生于1386年[225]。他继任了其两位兄

长，即1383—1407年任职的贝丹桑卜和索南桑卜（生于1380年，于1407年继承其弟并死于1416年）。索南坚赞当时被达垄巴扶上了丹萨替寺寺主之位，这是由于其学识和在宗教领域的活动而造成的。他似乎获到了普遍的尊重[226]。

虽然我们阅读过的文献都没有明确指出，但扎巴坚赞在逝世之前的某些时间，似乎曾放弃政权并使之落入其幼弟手中，即迦加仁钦的六子，也就是最小的儿子切萨桑结坚赞的手中[227]。在1432年时，扎巴坚赞的继承问题已公开化了，两个部族对峙了起来；桑结坚赞部及其大相们主要是受雅夹卜家族的畿宗或阿纳畿宗的推动，他原来是扎巴坚赞的大相[228]，扎巴坚赞曾任命他为工卡的宗本。因而他有时也被称为工卡的畿或畿宗，正如我们在上文已看到《贤者喜乐赡部洲明鉴》的传记中所记载的那样，他有时则被称为雅夹卜的畿宗，如同在《如意宝树史》中一样。桑结坚赞亲生儿子们的支持者们也反对该氏族，这就是诞生于土马年（1414年）的扎巴琼纳，他于1428或1429年在十五岁时被推上了泽通的寺主位。他的主要支持者是仁邦的王子和旧大相们，其中包括其舅父们。扎巴琼纳的母亲——桑结坚赞的正宫是仁邦的公主[229]。为了解决究竟要任命桑结坚赞还是其子扎巴琼纳为帕木竹巴的赤本之问题，仁邦的诺尔藏向其他大相们建议求助于丹萨替寺的尊者索南坚赞的仲裁，他是候选人的兄弟和舅父："尊者宣称，唯有青年人才适宜登位，不宜拥立一位年迈的世俗人"[230]。我们完全不知道索南坚赞作出的这一决定是出于与其外甥的连带关系（因为其外甥也为一僧侣），还是出于尊重一种传统（实在说，他在家中已失宠，因为其三兄弟已相继在丹萨替寺任职）。他希望侄子继任叔父，或者是他受

到了来自仁邦的舅父方面的压力。根据我们对尊者之所知，第一种假设最为可能，此人当时正专心至致地学习和研究宗教经验，但他可能未能自觉地通过其外甥而支持仁邦王子们的奢望。总而言之，“任何人都不能对他的决定置之不理，在这同一水鸡年（1432年）末，年长十九岁的扎巴琼纳登上了内乌东的教主位并统治了该王国”[231]。如果在不到两年之后，即土虎年（1434年）一月二十二日，尊者仁保且尚未死于替寺，那末这种形势就可能稳定下来。切萨仁保且在工卡畿宗的同意下（也可能是促使下），摆脱了对尊者的思想义务，煽动起了其支持者们并试图复位。《新红史》的作者指出：“他们扩大了兄弟间的惨杀行为，于雅砻的替寺爆发了动乱”[232]。切萨及其大相被击退了，必须到畿宗家族的封地雅夹卜避难。他们之间的对峙情绪日益激烈起来了。据《新红史》记载：“大家把这次动乱称为‘虎年(1434年)大战’，同样也称此年为‘帕木竹巴的内乱年’”[233]。

过去的内讧仅仅影响了帕木竹巴的势力，这一次却标志着其地方政权的末日。一年之后，即到了1435年，这次战争以仁邦首领们的胜利而告结束。随着对桑主孜、即今日喀则的征服，整个藏地都完全落入了他们的手中。另一方面，许多小邦都利用了这些动乱以摆脱此者或彼者的宗主权：“在这一时代，诸如拉甲日巴那样的各个小邦都从帕木竹巴处和其它地方获得了官吏封册，各自都获得了他们的独立”[234]。最大的胜利者莫过于仁邦巴了：“在帕木竹巴大司徒降曲坚赞从1349年起征服了卫地和从1354年起征服藏地之后，又度过了四十八年之久，藏地的大相仁邦巴又重新在臣民中策划了一次叛乱（1354＋80＝1434年）。从第七甲子 的 土 兔 年

（1435年）起，仁邦的诺桑占据了仁琼的封地贡尚和桑主孜的封地顿珠多吉并成为藏地之主”[235]。

因此，可以肯定，于土虎年在工卡的畿宗策划下而爆发的“帕木竹巴内战”发生于1434年。所以有关帕木竹巴大本勤的一章确实撰写于1434年。尸利菩提跋陀罗在计算已于1254和1434年之间度过的年数中犯了一个有一个甲子之差的错误。

总而言之，其中最重要的三章，即分别有关汉地、吐蕃和萨迦巴教派历史的三章都毫无疑义是撰写于1434年。有关霍尔人和帕木竹巴教派的政治和宗教首领几章的情况也一样。实际上，1434年这一时间是根据从其它地方所知道的几个关键时间而决定的。如建筑萨迦寺的时间1073年、萨迦班智达与阔端会晤的时间1247年、《红史》的撰写时间1346年、妥欢帖睦尔丧失皇位和明王朝开国的时间1368年等。

从全面来看，有三章颇为棘手，首先是论述印度王朝的那一章，因为其撰写时间是根据涅槃的时间而计算的，而尸利菩提跋陀罗声称应根据萨迦班智达的日历换算法确定涅槃的时间。我们已经根据萨迦班智达本人的著作、受它影响的《布顿教法史》（尚且不谈《俄尔教法史》或窣罗萨摩底的年代纪）中看到了这一切，这种日历换算法证明涅槃发生于公元前2133年。然而，在这一章中，尸利菩提跋陀罗在涅槃与土虎年（1434年）之间共计算到了三千五百八十四年。如果我们从该文献的撰写时间中扣除了涅槃的时间，那末这一时间可能就是3584－2133＝1451年。另外一种假设似乎为最佳，涅槃的时间被推算和延迟到公元前2149—2150年。此外，在《汉藏史集》中，尸利菩提跋陀罗与《布顿教法史》的撰

写时间无关而独自把涅槃的时间看作是2149—2150年，而不是公元前2133年。他在第四十九叶中确实计算到，在1263年，即在薛禅（忽必烈）登基的两年半之后，自涅槃之末共度过了三千四百一十三年。因此，在有关印度史跋文的一章中，其错误似乎仅涉及到涅槃的时间，而不是《贤者喜乐赡部洲明鉴》的撰写时间。此外，初看起来，大家似乎试图把涅槃的时间当作尸利菩提跋陀罗年代体系的基础。如果仔细阅读一下《贤者喜乐赡部洲明鉴》，那就会证实这一时间是有变化的。我们刚才看到，它在有关汉地王朝的一章中的计算为公元前2149—2150年，在第151—152叶中又推迟到2133—2134年，在第248叶中又推至到2163—2164年。因此，我们无法相信它。

这一跋文中还有其它错误，尸利菩提跋陀罗在1322—1434年之间计算到一百二十九年，这就是说多计算了十六年。我们可以想象，在如此相近的过去，这样一种错误可能具有某种能成立的原因。当然，如果说这是唯一的一处错误，那我们还可以举出尸利菩提跋陀罗的其它一些计算。在第109叶中，他于910—1206年之前计算到了四百九十七年，而不是二百九十七年。在第169叶中，他在1295—1434年之间共计算到了一百零七年，而不是一百三十九年或一百四十年。他在同一叶中于1247—1368年之间共计算到了一百一十六年，而不是一百二十一年或一百二十二年。我们还可以举出大量的类似例证。因此，一百二十九这一数字很有可能是由一种计算错误造成的，有关十一世纪之前事件的本章如同全书的主体著作一样是写于1434年的。

现在还有关于喀切班钦弟子们的两章。其中没有涉及到

涅槃问题。其困难似乎仍是由尸利菩提跋陀罗古怪的数学造成的。我们于上文已经看到，1452—1453这一时间与同一章中的内容不相吻合，三百三十二和二百四十七这些数字无论如何也是错误的。把1434年作为本章的撰写时间是可能的，但却不是绝对可靠的。不过，我们可以肯定这两章不是撰写于1449年之后。它们难道不可能是被倒填了几年时间吗？这种作法并非未在吐蕃出现过。掘藏师们所“发现”的掘藏文献在这方面就是令人相当怀疑的。但我们不明白这种作法在一部宗教史著作中的用途，除非它是被拙劣地编纂成书的，因为其中所度过的年数与所指出的时间土虎年（1434年）不相吻合。此外，我们在《贤者喜乐赡部洲明鉴》中还发现了一些补记，但其时间记载的非常仔细。其一为第56叶中的1454年，其二为第110叶的1477年。无论如何，《贤者喜乐赡部洲明鉴》的主要内容编写于1434年。我们现在可以提出有关这一问题的实质了。尸利菩提跋陀罗著作对了解吐蕃史有何贡献？他掌握有哪些原始史料？他著书的角度以及当时的政治和宗教气氛如何？为什么把尸利菩提跋陀罗的保护人江孜和塔纳王子们的历史纳入到十五世纪初叶帕木竹巴衰落时代的更为一般的背景中了呢？这些问题以及其它一些问题将是笔者近期另一篇文章的内容。

注　释

〔1〕 见《孟加拉亚洲学会会刊》第73卷，第1期，1904年，第92—102页。

〔2〕 我于此对巴哈杜尔·登萨巴先生表示感谢，由于他的帮助，我才得以参阅该文献。我同时也向达布仁保且表示感谢，他帮助我理解了几段难懂的文字。

〔3〕 参阅有关《汉藏史集》的史料来源部分。

〔4〕 我在数年之前发表的一篇文章中得到了证明，见《编纂和翻译在藏文写本中的于阗古迹》，载《孟加拉亚洲学会会刊》，1886年，第131 132页。达斯指出："于阗王国（公元前235年建国）的残卷现保存于西藏萨迦大寺中。它在两种史料中都提到作者是于1432年中得到了资料"。我觉得达斯于此提到的Bod Kye Yig Tshang肯定就是指《汉藏史集》。

〔5〕 塔纳顿则或塔纳顿珠则是一个堡塞的名称，为塔纳瓦王子们的首府，尸利菩提跋陀罗似乎就是他们的常客。有关这一堡塞和塔纳瓦家族的历史，我们将在本文的第四部分论述。

〔6〕 《翻译名义大集》第666、1035以及648条（班觉＝须菩提）。这种复原似乎始终是令人怀疑的。我的这种复原法是由现居住美国西雅图的平措颇章支系首领达钦吉扎萨迦巴提出的。

〔7〕 见第289叶。

〔8〕 参阅《西藏画卷》第2卷，第662 670页。

〔9〕 有关该国王的身份，哈尔先生写了一篇从汉文史料观点来看资料是相当丰富的文章，他由此而得出结论认为应把朱则考证为木茹赞普，直到804年被杀之前，他即使不是吐蕃真正的也是名义上的赞普。这一点似乎尚合情理。但是，西藏传说在有关墀松德赞的继承人问题上远不一致，由

巴俄祖拉陈瓦于其教法史（《贤者喜宴》）第T卷中所汇集的各种不同说法（现在于罗开什·阐德拉的版本中尚可以找到）值得根据哈尔的假设而研究一番。我们也可能应该象藏族史学家们所作的那样，把朱则与丹墀的问题作一番比较。《西藏王统世系明鉴》的作者索南嘉措把丹墀国王置于了赛那来与热巴巾之间了。参阅哈尔：《804年的吐蕃赞普足赤煎的身份》，载《匈牙利东方学报》第15卷，第1—2期，第121－170页。

〔10〕 有关对木刻本《西藏王统世系明鉴》的描述，见石泰安：《关于西藏史诗和游吟诗人的研究》第39页的该条目。

托玛斯在对《西藏王统世系明鉴》的介绍中（《新疆藏文文书资料集》第1卷，第292—293页），指出该文献在第33叶中提到了《青史》。但众所周知，托玛斯把五世达赖喇嘛的《西藏王臣史》当作了《西藏王统世系明鉴》（参阅上引石泰安书第173页注(50)），因为在伟大五世史著的边缘上反复注有简称标题《王史》。因此，这部撰写于1643年的著作于第33叶中提到了《青史》，而且在其它地方还多次重复。

〔11〕 参阅劳佛尔：《藏语中的借词》，其中把这一段译作："有关汉地和吐蕃历史的著作"。

〔12〕 本抄本第11叶中转抄了甘托克本《红史》第12叶中的记载。深受《红史》影响的《汉藏史集》与巴俄祖拉陈瓦书（阐德拉版本第3卷，第787页）相同。

〔13〕 参阅《藏王陵墓考》第80页注(75)。直到发现有关仁钦扎的更为详细的资料之前，这一断代仍为假设性的。

〔14〕 本处的Thu-hu-hun（指吐谷浑）被考证成了萨里畏兀儿人（即黄头回纥），在藏文中叫Hor－Ser。这是裕固族的东部集团，据石泰安在《西藏史诗和游吟诗人的研究》第173页注（25）引证的赫尔曼的观点认为，他们生活于甘州和肃州之间。也可能应该把他们比定为Hoyo Hor

人，这是一个古部族，即使不完全是阿柴（吐谷浑）人，也与他们相近（巴科：《五位回鹘使节对高地亚洲的考察》，载《亚细亚学报》，1956年，第142和145页；克洛松于1957年在《亚细亚学报》第15页中发表的文章）。有关松巴勘布（十八世纪末）对黄头回纥人地望的具体确定，见上引石泰安书第122—123页；还可以参阅松巴勘布的《霍尔教法史》，罗开什·阐德拉版本第134页。

在抄本的第7叶是讲'U-then的，蔡巴贡噶多吉于其中指出，在都松芒布支时代（七世纪的四分之三年代吐蕃的边界向西一直扩大到'U-then。大家知道，'U-then是指于阗。伯希和曾针对这一地区及其名的各种形式而在《〈马可波罗游记〉注释》第408—425页中写了权威性的一条目。《红史》作者的看法（即"'U-then即指O-thon"）也由伯希和转载于对于阗一名的分析中了。该地名实际上曾以两种形式出现过，其一来自汉文"于阗"，可以归结为Odan（由此而产生了'U-then）这种形式；其二来自中亚游牧民族的Khotan一名，可以归结为Odon这种形式，因而产生了汉文中的"斡端"，藏文中作O-thon或Hothon（《〈马可波罗游记〉注释》第411—416页）。但伯希和非常正确地指出，在近代有时也使用"豁丹"或"李域"作为一种通称而指整个中国西部突厥斯坦，并不仅仅是指于阗。在藏文史料问题上，他有关'u-then的看法也是正确的。此词也如同"豁丹"和"李域"一样，有时具有专指于阗的狭义，有时又具有泛指中国突厥斯坦的广义。我还将在其它地方专门论述这一问题，特别是看一下是否能为这些词义断代。但我们现在就可以指出，十四世纪的蔡巴贡噶多吉认为'u-then应被视为一古名，其1346年时的对音词为O-thon，完全如同吐谷浑就相当于"黄头回纥"一样。《红史》的作者可能取了这个名

词的广义：在都松芒布支时代，吐蕃人把他们的前哨阵地一直推进到中国的突厥斯坦，但他们仅仅是在八世纪才具体向于阗王国推进的（参阅斯坦因：《古代于阗考》第175—176页）。参阅下文注（23）。

〔15〕 这里是指《唐书·吐蕃传》，即《唐书》中有关吐蕃的几卷。有关《唐书》，见伯戴克：《拉达克王统记》第39—40页；石泰安：《西藏史诗和游吟诗人的研究》第313页注〔124〕；罗列赫：《青史》第8页注〔2〕和伯希和：《吐蕃古代史》，巴黎1961年版。

〔16〕 参阅下文。

〔17〕 《西藏画卷》第1卷，第25页注（36）。

〔18〕 据《东洋文献目录》第5588号目录来看是《隆多喇嘛全集》第5卷，但据达布仁保且所拥有的一册第20—21叶则为第1卷。五世达赖喇嘛传中的前三卷都是自传，其余两卷是由第斯桑结嘉错写的。隆多喇嘛在他对五世达赖喇嘛全集进行分析时也确实指出："《云裳妙衣》（大家就是以此名而了解伟大的五世的传记的）共分六卷。最后三卷是由桑结嘉错写成的"（第25卷第5叶，还可以参阅桑结嘉错著作中的第9叶）。

〔19〕 "三位白色的萨迦巴"被如此称呼是由于他们未受具足戒，而仅仅发了世俗人的虔诚愿（信事男）。他们是萨迦世系中的前三位（同上引书，第149—150页），也就是萨钦贡噶宁保（1092—1158年）、洛本索南则木（1142—1182年）和尊者扎巴坚赞（1147—1216年）。至于其余两人，即萨班贡噶坚赞（1182—1251年）和八思巴洛卓坚赞（1235—1280年），他们都是受度僧（比丘）、被称为"红色者"。有时还在这后两人中加入喇嘛丹巴索南坚赞（1312—1375年）。参阅巴俄祖拉陈瓦书第3卷，第760—762叶；

《隆多喇嘛全集》第19卷第31叶；《宗派源流镜鉴史》第6叶；《霍尔教法史》，日本版本第147页：“由于他们如同世俗的（信事男是被迫遵守一定数量的教规的世俗信徒）一样生活”（参阅《印度佛教史》第75页），行为要贞洁，大家称呼他们为“三位白色者”。以上是巴俄祖拉陈瓦书中第760叶中的讲法。但是，形容词“白色的”也可能是指神咒师们的白色衣服。参阅石泰安：《西藏史诗和游吟诗人的研究》第50页。现在卓玛颇章支系的萨迦赤巴已于最近逃到噶伦堡，穿着持咒者的白色裙子。持咒神是在萨迦教主家族中所流行的尊号之一，与大王爷和达勤同时使用。《宗派源流镜鉴史》的作者在第6章第7叶指出：“人称咒师为萨迦赤巴”。但是，在《萨迦全集》第15卷的世系中，概括了五位大王爷的生平，其中没有讲到“白色者”和“红色者”，在《红史》有关萨迦巴的章节，或在《萨迦世系》中（这后一部书篇幅非常巨大，我可能没有找到那一些文字）中也没有论及。我们暂且指出，这种称呼似乎是晚期的，主要是由非萨迦巴的作者们使用。

〔20〕 这一术语不见诸辞典中，我的解释来自达布仁保且。无论此字的辞源如何，都不应把藏文Su-thu与由蒙古皇帝们册封的尊号“司徒”相混淆（参阅达斯辞典，1904年，第99页）。

〔21〕 我们可以将此译作“古代编年史”，但它更象是一部具体书的标题。它还于这同一部著作的第22叶中提到过。此外，达斯先生在他发表于1881年的《孟加拉亚洲学会刊》中的《论西藏》一文中也在史料里也提到了《古昔旧史》。

〔22〕 有关被称为蒙古户的家庭单位，参阅《西藏画卷》第14页。我在《灵犀宝卷》第2部分的标题中误将hor-dud一词改为hor-dus（《世界的诞生》第448—449页）。我在有关

元代于吐蕃进行人口普查的问题上汇集了某些资料以备将来写一部著作。

〔23〕《西藏画卷》第251—252页。

〔24〕《传记》第1卷，第20叶。

〔25〕《东洋文献目录》第5599号；《西藏画卷》第165页。

〔26〕《西藏画卷》第166页。

〔27〕同上，第687页。

〔28〕我更主张不译出Rgya-Bod yig-Chañ，因为Rgya字具有双重意义，它既指印度，又指汉地。我们有时倾向于认为此字之解是指汉地。例如，托玛斯于《新疆藏文文书资料集》第1卷，第102页注〔7〕中指出，“文献中的Rgya（汉地）有时明显地误指印度”。斯坦因在《古代于阗的语言》（载《大亚细亚学报》第2卷，第251页）和《古代于阗考》第581页中也提出了同样的校正。我们肯定会发现缩写词Rgya指汉地的大量例证，但证明这一缩写词指印度的例证也并不罕见。所以，《汉藏史集》的目录本身于此第3叶中指出：“时轮怛特罗及其疏注文是怎样从印度传入吐蕃各地的”。仍在同一页中又说：“无上瑜伽的宗教文献是怎样从印度传入吐蕃的”。在《萨迦世系》第186页中，由脱钦曲吉甲保（1349—1425年）所研究的著作被描述为属于四类怛特罗的文献、印度文献和藏文文献。巴俄祖拉陈瓦在他有关李域地望的讨论中（参阅注〔32〕也引证了以下资料：“由萨努征服的李域不是位于印度和吐蕃边界上的尼婆罗”（巴俄祖拉陈瓦书第3卷，第755页）。此外，劳佛尔在《藏语中的借词》（第10页注释）中就已经指出，Rya-Spos既指汉地神香，又指印度神香。

至于巴科先生，他在隆多喇嘛的著作第22章的标题中，正确地把Rya-Bod译作“印度和吐蕃”，而在下一章（第

23章）中又把同一短语译作“汉地和吐蕃”（见第300和303页的标题和跋文）。另一方面，Rgya gar-hay（天竺与汉地）一词经常出现，这就明确地说明Rgya字的双重意义。在《如意宝树史》（罗开什·阐德拉版本第175页）中，这一短语即指印度和汉地。因此，在涉及到这两者的同一篇文献的情况下，选择指其中一地或两地则似乎是困难的。

〔29〕 有关五道与二地的问题，请参阅冈瑟：《解脱的宝石装饰》第232—256页。

〔30〕 在下文中，我遵循了文献本身的顺序，即按其目录（第2叶）论述。

〔31〕 有关这一文献（《丹珠尔》，纳塘版本，经部第14卷，第1—333页），请参阅下文以及《汉藏史集》中有关其史料来源的部分。

〔32〕 我们在目录中读到了这句话，大家可以认为它是指尼婆罗，尤其是由于作者于章末又重复使用了Bal-Po这一术语。但它却是指于阗或李域的，因为正如在文中第4109页所指出的那样：“在这一于阗地区，大家认为它是尼婆罗（李域）”。达斯也运用这一章而在1886年的《孟加拉亚洲学会会刊》中写了《佛教徒及其有关印度的传说》一文。那些把于阗（李域）比定为尼婆罗的理由是由布拉夫在《东方和非洲研究学院通报》第12卷，1948年，第333—339页发表的一篇文章《有关于阗和尼婆罗的传说》和拉摩特在《文殊师利》（《通报》1960年，第49—55页）中所列举。藏族史学家们也有他们的理由把于阗地区考证成尼婆罗或否定之。下面就是巴俄祖拉陈瓦所提供的理由，此人以其资料的严肃性而著称（罗开什·阐德拉版本，第3卷，第772—775页）。巴俄祖拉陈瓦在概述了于阗国史之后补充了这些看法：“该地位于汉地的北方和吐蕃的西北，这是曾亲自前往该地区的香巴拉人所说

的。他解释说：‘在吐蕃，只有仁达巴和我才知道该地区’。宗顿谢恰贡日说：‘尼婆罗是李域’。卓隆巴写道：‘在印度的东部和西部，有于阗和尼婆罗地区’，但这是一种误解”。据达布仁保且口述的一种资料认为，这句话引自一首赞扬诺洛丹喜饶（1059—1109年）的颂歌，由其弟子卓隆洛卓琼纳所写（《青史》第326页）。“一般来看，在把引自《于阗授记》的解释运用于尼婆罗时，如‘吐蕃人、苏毗人和汉人将来此地’（参阅《新疆藏文文书资料集》第1卷，第20页）等。尼婆罗人都说：‘在水流动之后由毗沙门和大目乾莲发现的地区就是尼婆罗的Pham-thin（它似乎可以被考证为范比村，位于加德满都附近，见《青史》第227页）。戈马萨拉的窣堵波，即Svayam bhuāth，在尼婆罗那里还有一个‘吐蕃小平原’，于其中竖起了弥勒佛的一尊大雕像。事实上，尼婆罗的公主赤尊，即尼婆罗国王圣天或光胄的公主在出发前往吐蕃时作为嫁妆而获得了一块很大的可耕地，现在则以‘吐蕃平原’之名而著称。国王在那里筑了一座寺庙，今天已拼毁，但还剩有保护神的一尊石雕像，人称之为‘吐蕃平原的保护神’，大家纷纷对它表示崇拜。此外，他们认为，在尼婆罗本地，大江的彼岸也叫尼婆罗(婆域)，大江的此岸名叫于阗（李域）”。《通俗之章梵净者》的作者在有关尼婆罗的一章中写道：“某些人称此地为李域（于阗），某些人又说它是与《牛角山授记》有关的地区。但如果仔细考虑一下这后一种解释，那末尼婆罗就不是于阗，因为那里没有Goma salagan dha的窣堵波”。尼婆罗人反对这一说法，因为该窣堵波的名称是自然山。因为这一自然山是一座具有陡峭山峰的山脉，酷似竖起的牛角（Phred可能应读作‘greṅ，如同牛角山一样，作为迦叶窣堵波的所缘。这是尼泊尔人的说法。这一自然山窣堵波过去是，将来也要

被一座山掩饰。因为现在有香檀树森林，其树长得高达塔顶。这一点显得很清楚，曾前往这一地区的人说这甚至是明显的。总而言之，既然《牛角山授记》和《于阗授记》的解释在这一点上是互相吻合的，均是指尼婆罗，在这一些段落中提到的李域（于阗）可以被视为尼婆罗。至于《内外六对象时间算法》中的'李域'，我们不能把它考证成尼婆罗，因为需要把它置于吐蕃的北方，而尼婆罗却位于吐蕃的南方，位于拉堆和娘日之间。这也是从《内外七境与六境之时令交会》中得出的结论：

'李域由萨努占据，

它不是位于印度和吐蕃边界的尼婆罗'。

一般来说，我们可以认为《牛角山授记》和以《于阗授记》而著名的《光明授记》中的授记的区别仅仅是涉及到了山脉、地区及其居民。但除此之外，这些授记的目的是相同的"。

因此，巴俄祖拉陈瓦似乎把《甘珠尔》和《丹珠尔》授记中的于阗（他将此比定为尼婆罗）与在和时轮有关的一篇文献中提到的于阗作了区别，后者可能位于吐蕃以北，因而也就是在中亚。我们于此不应怀疑巴俄祖拉陈瓦立论的根据，但该大师对历史问题的了解要比其地理知识好得多。

因此，松巴堪布在《青海》（罗开什·阐德拉版本第457页）也把"李域"确定在尼婆罗。《世界广说·南赡部洲》的作者指出了吐蕃人所说的李域的多种方位（由达斯在上引书第201页中提到）。但在今天，一位接受了西方学识中最佳传统的西藏学者（因为他与罗列赫合作了三年）更登曲佩在1946年的《白史》第9叶中写道："据说，于阗地区（李域）被置于吐蕃的权力之下。这一于阗地区在某一时代被所有人遗忘了，直至包括其地望等问题。在距当今之前数百年的时代，某些进行过调查的人得出结论认为于阗与尼婆罗仅为一

地，因为我们在这些地区的前者内发现了《牛角山授记》所记载的全部地名等。但泽师香巴拉巴指出：‘现在，除了仁达巴和我之外，西藏再没有人知道于阗地区了’。这些话一般来说都很著名，所以应理解其意义。尼婆罗和于阗是两个地区，这是从卓茬巴的语词中所清楚地得出的结论，‘在印度的东方和西方，分别有于阗和尼婆罗’。这就清楚地说明它们是指两个不同的地区。世兴智剑（布顿的先生）的一些话语也可以证实这一点：‘由萨努占据的于阗地名不是印度——吐蕃边界上的尼婆罗’。这一于阗地区一直从吐蕃的极北向俄罗斯的南部边界沿伸。在印度语中，人称之为甘萨代厦；在其它地区，又称它为突厥斯坦，汉人称之为新疆。该地区的东部边界与青海湖的极北地相接壤。在最西端，在阿里和拉迈克方向，有一个叫叶儿羌的大型贸易中心”。据《白史》的这段文字看，更登曲佩采纳了“于阗”一名的广义，该词相对于中国突厥斯坦。

〔33〕 我为另一篇著作而汇集了有关这三尊雕像的某些文献。

〔34〕 参阅注〔22〕。

〔35〕 参阅《西藏画卷》第12—13页。'Ɏa-mo 或'Jam是借鉴自蒙古文Ɏam的一个词，指“驿站”，而蒙古又借鉴自阿尔泰文yam。有关此字，见劳佛尔1916年于《通报》第494页，伯希和1930年于《通报》第192—195页和维纳德斯基1938年于《哈佛亚洲研究学报》第352页的解释。

〔36〕 čhol—Ka指“县、领土”，这是借鉴自蒙古文čölk的一个字。见李盖提1961年于《匈牙利东方学报》第13卷，第222—223页的解释，他与伯希和1930年在《通报》第19—21的解释相吻合。还可以参阅石泰安：《西藏史诗和游吟诗人的研究》第268页。

〔37〕 此名词一般均拼写作Rlaṅs，有时又作Slaṅs（《汉藏史集》第260叶）。参阅《世界的诞生》第432页和449页的注(16)本章已由达斯翻译发表于其文《帕木竹巴家族史》中了，载1905年《孟加拉亚洲学会会刊》新编第202—205页中。

〔38〕 本章可能应与前一章连接起来，因为其中的Lha-Pa（并非象达斯在上引文第202页中所说的那样为"拉萨城"）属于帕木竹巴万户的范围。本章引自《红史》，抄本第35—37叶；甘托克抄本第38叶。

〔39〕 在目录中，本章与下一章的顺序是颠倒的。

〔40〕 这是指包括在《萨迦全集》第13卷第1—35叶中八思巴（1235—1280年）的著作。正如其标题所指出的那样。第35叶中的跋文具体解释说国师八思巴于阳木虎年（1278年）春二月二十三日在萨迦大寺中写成。尸利菩提跋陀罗于此概括总结了《彰所知论》的前十五页。该经文的汉译文（《大正新修大藏经》第1645号）系由沙罗巴译：《彰所知论》，曾以《吐蕃萨迦班智达阿毗达磨的著作》为题发表于《中国——印度研究》第46—47卷，第2期第3—4册第136—156页中。参阅戴密微：《马可波罗时代中国的宗教形势》，载《波利亚诺东方论集》，罗马1957年版，第203页和注(22)。

〔41〕 参阅注（51）。

〔42〕 《汉藏史集》第39页。

〔43〕 纳塘版本的《丹珠尔》经部第14卷。参阅有关《汉藏史集》史料来源的部分。有关其中分章的情况，请参阅凯珠杰：《时轮大流》第20—21叶；《如意宝树史》，达斯版本，第1卷，第48页。

〔44〕 参阅上引拉摩特书第215页。

〔45〕 有关这一文献，参阅《西藏画卷》第145页。其中第二部分（第129—228叶）系由桑结邦曲所作，时间为水猴

年（1692年），正在有关佛教系年的讨论中所证明的那样，我将于下文翻译其中的某些段落。

〔46〕 扎巴坚赞（1147—1216年）是萨迦世系中的第三位，其著作已汇集于《萨迦全集》中了。参阅智悲的《卫藏圣迹志》第149—150叶。萨迦班智达贡噶坚赞曾写过其传记，他生活在1182—1251年间。参阅下文注〔173〕。

〔47〕 参阅注〔58〕。西藏人一般都把当时的年份计算在内，所以总比我们多算一年，但这并非是固定不变的作法。因此，我们应写作2134/2135年，为了更加方便起见，我采纳了我们自己所使用的办法。

〔48〕 参阅注〔60〕。

〔49〕 参阅注〔57〕。

〔50〕 这是他在计算涅槃时代时得出的时间（见下文）。这也是松巴堪布在《年表》（罗开什·阐德拉版本第34页）中所提供的时间。我所拥有的一册《教法史》于跋文中未标注时间。图齐先生的那一册（见《西藏画卷》第141页）提供了水猪年这一时间，也就是指1323年这一阴水猪年。

〔51〕 有关第斯贡噶洛卓的情况，参阅《西藏画卷》第627、685页注（87）和（90）。他是桑卜贝和玛西囊莫的儿子，于1299年诞生于萨迦寺。他在十一岁时受当时尚为皇太子（此人执政于1320—1323年）的英宗之召赴汉地。1316年，他受封为帝师的尊号（见沙畹的《宫廷碑刻和文书》，载《通报》1908年，第412页）。据甘托克版本的《红史》第22页记载，他在三位皇帝临朝期间行使帝师的职务（仁宗、英宗和也孙铁木耳）。因此，藏文史料肯定了这一点，由图齐所引证的汉文史料（《西藏画卷》第15页）却与他在第253页注（51）中的解释相反。据《红史》记载，他于阴火兔年（1327年）逝世于北京（大都），更具体地说则是八思巴的主要住

所美多院（贡噶洛卓从那里颁布了由图齐翻译发表于《西藏画卷》第671—672页中的敕旨。这是《萨迦世系》第138叶记载的）。

有关贡噶洛卓返回吐蕃的时间，某些作者根据《萨迦世系》第133叶的记载而徘徊于1322—1323年之间。据五世达赖喇嘛认为，他在二十四岁时（因而是1322年）返回了吐蕃（《西藏画卷》第636页），他可能是根据降曲坚赞的遗嘱而作出这一判断的，因为他经常提到该遗嘱。事实上，我从《大诰》第24—25叶中发现了以下资料："坚赞恰被封为万户长，他行使这一职务达五年，即从阴土马年(1318年）的四月到阳水犬年（1322年）的八月。犬年（1322年）元月一日，他杀死了杰贝以夺取其妻纳摩卓玛吉。所以，当大喇嘛贡洛从汉地返回以受具足戒和在司徒仁钦扎（他掌握有吉祥大印和司法权力）的陪同下到达萨迦寺时，让其亲信们与罪犯对质，坚赞恰被罢免了职务"。

因此，贡噶洛卓肯定是于1322年返回了吐蕃。他当时按西藏的算法应为二十四岁。此外，布顿对于他在撰写《教法史》时亲眼所见的一件事不会搞错。

〔52〕 萨迦班智达在《萨迦全集》第10卷第298叶中于1216年这一时间时共计算到了三千三百五十年。但据萨迦班智达前面的计算，似乎应象布顿一样改正为三千三百四十九年。参阅注〔56〕。

〔53〕 布顿《教法史》第92叶（奥贝米莱译文第2卷，第105—108页）。

〔54〕 巴罗先生根据奥贝米莱的译文（第2卷，第105—108页）而对由布顿提供的涅槃时间作了某些假设，载《亚细亚学报》，1953年，第53页和第58页的表中。他在其表中确定的时间需要修改。

〔55〕 根据通过南喀扎而看到的阿底峡年代体系来计算，佛陀的系年如下：据布顿书第92叶认为，佛陀于阳木鼠年投胎，于阴木牛年诞生，于阴土猪年成佛，于秋季三月上弦的八日进入涅槃（参阅奥贝米莱译文第105页）。我们在《俄尔教法史》第218叶仍可以发现同样的时间，唯有最后一个事件（可能发生在春季的一个月）除外。要想可靠地考证布顿的史料来源并非一桩易事。这并不是由于1257年进行计算的琛·南喀扎是一个无名之辈。据由《青史》第282—283页提供的纳塘甘丹寺的堪布世系记载，他于1254—1290年间曾任该寺的堪布。还可以参阅《卫藏圣迹志》第145—146叶的注释454—456。据《西藏的画卷》第170页认为，他曾写了一篇有关纳塘的“赞文”，其中包括某些历史事实。我们还知道他属于一位孜巴——纳塘的贝丹卓的弟子世系（《青史》第18页），曾以琛氏的一切种智者（琛·一切智）的名义主持了由八思巴于四十三岁（1277年）在楚密组织的一次宗教会议（《新红史》第42叶）。对他的这种称呼导致我们认为琛·南喀扎与《父法》中所包含的阿底峡传的作者本为同一人。我们确实可以在巴科先生所拥有的一册《传记》第126叶中读到，堪布琛·一切智在岗卿于一个犬年（1250、1262、1274、1286年）撰写了这部著作，尤其是因为该传记中包括一段有关阿底峡发表的对涅槃时间之看法的文字。令人遗憾的是这段文字不很明确，与由布顿指出的南喀扎的资料并不完全相吻合。下面就是保存在大英博物馆的阿底峡传第69—70叶和巴科藏本第93叶中的主要内容：“在吐蕃中部旅行的阿底峡经过了桑耶寺。他在那里会见了一些藏族大师，他们向他询问自佛陀进入涅槃到他们的时代共度过了多少年。觉卧回答他们说释迦牟尼佛于鼠年夏季的第二个月满月时投胎，于牛年春二月满月日诞生于蓝毗尼。他在三十一年间作为家长生活……

然后又在六年间从事苦修。在兔年春二月八日，他坐在金刚床中成佛……总而言之，在他出家的三十五年之后，于猴年秋的第二个月八日进入涅槃。据说，自从那时到现在，共度过了三千四百九十一年。藏族大师们把阴水羊年（1043年）与土猴年（1044年）相混淆了。很明显，事实上是度过了三千一百七十九年”。详见《阿底峡传》第93叶中的藏文文献中的奇怪记载。其中的系年是非常奇怪和矛盾的，既然认为阿底峡曾说过佛陀活了31＋6＋39＋30＝106年，或者是我们理解作“直到三十九岁时”，那就是39＋30＝69岁，这是两个不规则的数字。这个句子似乎是插入的，其下文“大家一般都认为他成佛之后活了三十九年”（原文为“在解脱之后……”）意指佛陀共活了31＋39年，也就是七十岁，这实际上与常见史料是相吻合的。

因此，我们对于在这段文字中发现遵循阿底峡体系的南喀扎系年表现得犹豫不决，因为如果说佛陀的诞生和圆寂时间在两种资料中只相差一个月就相同，那末释迦牟尼成佛的时间则不相同。另一方面，按照《阿底峡传》一段文字末尾所作的改正，那就可以把公元前2135或2136年（3179—1043＝2136或3179－1044＝2135年）作为涅槃的时间，如同在上文翻译的其它文献中一样。但那种认为阿底峡在讲3491年时实际上是想说3179年的断言是相当令人惊奇的。总而言之，我们可以怀疑琛·南喀扎是否确实是《阿底峡传》的作者琛·一切智，或者是这后者更不应该被考证为南喀扎在纳塘寺主位上的继承人琛·洛桑巴，他曾于1336—1375年任堪布，在纳塘的一篇金石文中也把他称为琛·一切智（参阅《西藏画卷》第188和674页）。

可能还存在着关于阿底峡体系的其它文献，因为松巴堪布在其《年表》中（罗开什·阐德拉版本第8页）指出，据凯珠

杰认为，阿底峡于铁兔年（1051年）对佛陀系年作过一次计算。事实上，在他对《光明授记》（《时轮根本仪轨》的疏论文）第1章的长篇疏论中（以《时轮大滴》之名而简称，写于1434年，《东洋文献目录》第5463A号）第23页中，凯珠杰用以下叙述提到了阿底峡的体系："据大师认为，佛陀于阳木鼠年投胎，于阴木牛年诞生，于阴土猪年成佛。他在阳木猴年春一月上弦八日圆寂。所以，根据这一年代体系，琛·南喀扎于阴火猴年（1257年）作了一番计算：自涅槃以来已度过了三千三百九十三年（更具体地说是他诞生于公元前2136年）"。在其它系年中，如吐蕃赞普系年、萨迦班智达系年和喀切班钦等的系年中，凯珠杰引证了阿底峡大师的日历换算法并将此与以时轮文献为根据的另一种年代体系相对立。所以，我们对了解霍尔曼先生（《西藏的宗教》第122页）的可靠资料感到惊奇。据此资料认为，阿底峡可能修改了吐蕃人的年代体系并对自时轮派生来的甲子纪年的使用作了系统阐述。"佛历"这一术语指对佛教持续、佛陀的诞生和圆寂时间等的计算，在新文献仍阙如之前，这也并不意味着阿底峡曾就这一问题写过一部著作。另一方面，他对甲子纪年的使用稍作了一些系统化处理，在他于我们上文所翻译的对吐蕃人的答复中没有使用之。后来曾使用过该年代体系的吐蕃学者，如琛·南喀扎和凯珠杰都在十二生肖的年名中增补了一些因素，这是《阿底峡传》中所使用的唯一体系。这种资料可能要追溯到格隆维德尔，他在《佛教神话》第60页曾就该大师问题而宣称："他是时轮体系的主要代表人物之一"。但正如罗列赫于《时轮研究》第22页中所指出的那样，其传记中没有任何可以使人想到阿底峡曾在吐蕃布讲时轮的内容。

〔56〕 萨迦班智达的年代体系已在扎巴坚赞的简传中论述过了，保存在《萨迦全集》第10卷，第297页及下文中。萨迦

班智达在肯定佛陀与盘度族是同时的人之代后又补充说："某些人声称，据汉文系年记载，如来诞生于一个鼠年，在八十二岁时圆寂于一个鸡年，但这是不确切的。那么其真实情况如何呢？如果我们使用时论的术语，那么他就是于rab-tu Skyc-ba投胎，诞生于'byor-pa年。如果使用汉文术语，那么他就是于阴火兔年投胎，于土阳龙年诞生，于阳水虎年成佛。在阴火猪年末和阳土鼠年初的中间时刻，他进入了般涅槃"。其后是一篇非常有价值的年代纪，我希望稍后不久发表之。继涅槃之后所计算到的各个时间都将涅槃置于公元前2133年。如在822这一年阴水虎年，也就是在吐蕃与唐朝签订一项和平条约之后，萨迦班智达告诉我们说自涅槃以来共度过了二千九百五十五年。唯有其中提到的最后一个时间，即扎巴坚赞圆寂和为纪念他而组织的一次法会的时间1216年，即把涅槃的时间定于公元前2134年，因为萨班计算到，自涅槃以来共度过了三千三百五十年。正如我在前面的一条注释中所指出的那样，这就是为什么应根据布顿和桑结邦曲的观点而改正，应读作三千三百四十九年而不是三千三百五十年。

沃斯特里科夫于其《西藏历史文献》第73页和注（321）中指出，萨迦巴的年代体系（它是由萨迦班智达发展的，以至于使这一体系取其名）早在索南则摩写于116.年的《入法门》中就已经初步形成了。在《萨迦全集》第12卷第2.3—317叶的该著之末尾，这位大师触及到了佛教的持续时间和涅槃的时间问题（第314—316叶）。他当时计算到，自涅槃以来共度过了三千三百年，因此把涅槃定于33001－167＝公元前2133年，这是继承了索南则摩的萨迦巴们所坚持的时间。

〔57〕 据上引巴罗文第52页认为，这一传统于今天在暹罗、缅甸、柬埔寨和锡兰的上部座信徒中仍行用。它至少要追溯

到十二世纪末和十三世纪初叶，因为它已由喀切班钦于1204、1207和1210年间向萨迦巴的信徒们论述过。我们在这一问题上掌握有一种第一手的资料，即萨迦班智达的资料。正如大家所知道的那样，他于1208年在萨迦师利面前受度。他于1216年仍是在其扎巴坚赞的传记中指出："迦湿弥罗的大班智达，即苦修行者萨迦师利，当他于阳铁马年（1210年）在夏季避暑时于萨迦大寺中作年代计算时曾解释道：'自涅槃以来，已度过了一千七百五十三年，教理尚剩有三千二百四十六年，（因而涅槃的时间为公元前543年）。但是，他是根据过去在僧达瓦（僧伽罗？）人中流行的口头传说，而不是在研究问题本身时肯定这一切的"。萨迦班智达曾这样补充说，他当时引证了扎巴坚赞（教主萨迦巴）以证实由喀切班钦所沿用的日历换算法是错误的，因为它与多种授记不相吻合。我不想在这些问题上大肆铺展了，因为我希望在其它地方再来概述之。完全如同整个这段文字一样，它已由布顿在其《教法史》第93叶（奥贝米莱译文第107—108页，其中含有某些错误）中几乎是逐字逐句地引证过。除了文献的断代之外，需要指出的问题是它证实了在"定点断代"与锡兰上部座信徒传说之间所存在的相似性（参阅上引巴罗文第52—53页。

同样的计算也特别出现在《青史》第15卷（原文第1叶），即有关萨迦师利跋陀罗及其在吐蕃的宗教后裔一章的开头部分。管译师把布顿的引文记在了他的帐上，他指出班钦本人也于火兔年（1207年）向索那丹保且强调过其年代体系。他计算出，在这一时代，自佛陀涅槃以来共度过了一千七百五十年（我把月和日暂置之一旁不计算在内）；佛教系年的第一年——也就是佛陀的涅槃年是一个阴火蛇年。这一计算还把涅槃的时间归结为1750－1207＝公元前543年。罗列赫误解

了其中的最后一句话，他是这样翻译的："佛教系年的第一年（据大班智达的记算）是一个阴火蛇年(公元1197年)"。但在喀切班钦的年代体系中，阴火蛇年是佛陀的涅槃年，正如我们在阅读陀罗萨摩底著作第18叶（译文第76页，644年）时就可以深信不已的那样。因此，这不是班钦生平中的一年。这一体系又由更登曲佩在《白史》第15叶中采纳。

〔58〕 这一日历换算法似乎与克什米尔传说中的方法相同，后者是以一篇晚期文献《舍利佛问经》为基础的（见阅上引巴罗文第38—39页）。

〔59〕 布顿所采纳的这种体系也是凯珠杰和班钦洛桑曲吉坚赞的体系，因为我们可以在《隆多喇嘛全集》第6卷，第15叶中读到："据布顿仁钦珠、凯珠格列贝桑和班钦洛桑曲吉坚赞的方法认为，佛陀诞生于火马年，他于水羊年读了《时轮根本仪轨》。从此直到第三个甲子的火马马年（1786年），即在八世达赖喇嘛强白嘉错年长二十九岁和藏地的五世班禅贝丹益西年长五十二岁的那一年，共度过了二千六百六十三年"。这就把涅槃置于公元前877年了，这是由布顿提供的时间，只有一年的差距。凯珠杰在《时轮大滴》第25叶中计算说，自涅槃到木虎年（1434年），共度过了二千三百一十年，这就把涅槃置于2370－1434＝公元前876年。还可以参阅《如意宝树史》达斯版本第36页和《霍尔教法史》（日本版本）第6页。

〔60〕 我在一些时间以来就围绕这一问题而积累了一些资料，我希望某一天能更详细地论述之。

〔61〕 此文献已由艾米尔·斯拉津特维特以《窣罗萨摩底跋陀罗1591年的佛教纪年》为题而翻译发表，载《普鲁斯皇家科学家论丛》第20卷第3册中，慕尼黑1896年版，第1（591）—82（670页）。

〔62〕《除障》的作者之名出现在由斯拉津特维特刊布的文献第78页中，以易桑若巴的形式出现。它可能是易桑则巴之错或同源对似词，这是由薰努贝所享有的名字之一。参阅罗列赫：《青史》第11页；图齐：《西藏画卷》第145页以及沃斯特里科夫书第80页和第230页注349。这里肯定是指《青史》的作者，因为在窣罗萨摩底的另一部撰写于土鼠年(1588年)的叫作《时轮捡日法稿本：嘉言明鉴》的著作中，简单地论述了佛陀的系年问题。我们在第21叶中读到了如下内容："据由管译师薰努贝的《除障》记载"。这部论著的完整标题为：《历书除障》。

〔63〕 应根据藏文本第75页（663)而改正第82页(670)的记载，即把一览表中的3529改为3729。其中的记载为："据卫巴洛扎认为，佛陀诞生于木鼠年，他比萨迦巴多计算了四年"。

〔64〕参阅托玛斯：《新疆藏文文书资料集》第1卷，第39—69页，其中提供了《丹珠尔》中的《僧增阿汉授记》的译文。

〔65〕允顿多吉贝是布顿的四大弟子之一。参阅《青史》第493页。

〔66〕有关觉囊巴的这三位大师，见沃斯特里科夫书第221页和上引窣罗萨摩底有关时轮的著作第21叶。有关诞生于1306年和逝世于1386年的乔来南杰，参阅《青史》第777—779页。

〔67〕 这是由邬坚巴于水马年（1282年）在桑耶寺所作的计算。参阅斯拉津特维特书第75—76页。

〔68〕 参阅《青史》第22页，罗列赫所复原的948—947年是一种误解。

〔69〕 参阅上引窣罗萨摩底书第79页和松巴堪布的《年表》（罗开什·阐德拉版本）第48页。

〔70〕 参阅上引窣罗萨摩底书第82页。

〔71〕 或为公元前876年。在这种年代纪中，其时间徘徊于876—878年之间。

〔72〕 此表已由乔玛发表在其《藏语语法》中了，加尔各答1834年版，第199—201页。他的时间需要改正。

〔73〕 参阅《西藏王统世系明鉴》木刻版本第50叶。

〔74〕 斯拉津特维特：《西藏的佛教》，载《亚洲地理论集》第3卷，巴黎1881年，第194和200—206页。沃德尔：《西藏的佛教和喇嘛教》，剑桥1934年版，第453和457页；维迪亚布萨纳：《世间论，西藏——汉地占卜龟壳》，载《孟加拉亚洲学会论集》，1913年，第5卷，第1期，第1—2页。这后一文献的原文及译文大部需要重新研究。

〔75〕有关这一问题，请参阅《西藏画卷》第136页。

〔76〕参阅图散：《莲花生遗教》，巴黎1933年版，第152—158页；我们掌握的一册《莲花生遗教》第77—80叶；自汉文译来的经部文献，其标题是《神变经典历书》，其中在叙述了五行之后，还包括有以下资料（拉露目录第137号，国立图书馆藏第492号，第601叶）：

“无所不知的文殊师利大师，

为了众生的利益，

自己变成了一只黄金大乌龟。

它自己身处于水中，为众生的利益服务。

为了众生的利益，他变成了一只乌龟”。

从其四肢中出来了八卦，宫叫作九宫（参阅注〔92〕。此著甚至在论述的主体部分也多次以《黄金经滴设施论》的标题反复引证，它被认为是由“孔子大王”或“孔子神幻之王”（很可能是指孔夫子）阅读过。另一篇同样系自汉文译来并被纳入了经部中（拉露目录第149号），其标题为《天地

八阳神咒经》，其中也提到了八卦和九宫，被称为"金界之王。"

据《白琉璃除锈》第130叶记载，一只乌龟导致了八卦和九宫的产生，这就是世间黄乌龟，它又是另外两只乌龟的产物，即起源时的静止乌龟和创业的乌龟。它头朝南而尾朝北，四肢向居间的四个方向伸去，现存的一切均由此而出。但在稍后不远处，乌龟又直接与文殊师利联系起来了。在Dbyig-gñen（只能是指世亲，其名确实曾被译成这样。但也可能是《文殊师利根本仪轨》有关授记一章中的第一位汉地王之误）时代，于松巴堪布的《如意宝树史》（罗开什·阐德拉版本第91页）的开头部分就是以这一尊号而提及的。此名相当于梵文Hiraṇyagaibha（金胎，见由夏斯特里刊布的梵文文献第3卷，第622页）。它在《甘珠尔》中是用Dbyig-yi sñiṅ-rge翻译的。文殊师利亲自前往五台山，在那里被神和龙等包围了。他吐了一滴唾液，唾液变成了一枚金蛋。从此金蛋中钻出一只黄龟，头朝南而尾朝北，仰天躺在那里，这就是大金鉴。为了使其头一直朝南，他用其智慧之刀戳穿了其右肋（第138—140叶）。但据另一种说法认为，是诸方最胜神以其九刃刀戳穿了它。总而言之，通过能证明在吐蕃存在有九宫的文献，我们不能追溯到十四世纪之前。《莲花生遗教》是于1352年被"掘藏"出来的，即使是第137号文献比较古老，经部文献也不可能是于1337年（阴火牛年）汇编起来，这是《九宫星曜经》的藏译文时间，该文献已分别由劳佛尔于1907年在《通报》第390—409页，伯希和于1914年在《亚细亚学报》和李盖提于《维勒纪念文集》第397—404页作了研究。它就是拉露小姐目录中的第143号。但西藏传说却把汉地占星术传入吐蕃的时间追溯到公元六、七世纪。甘托克版本的《红史》第168叶却把这一传入的时间追溯到松赞干布的父亲囊日论赞时代。据《贤者喜乐赡部州明鉴》认为，

这种传入可能发生于松赞干布本人执政时代（第67叶）。占星术于这一时代传入以及赞普唐朝王后的到达和筑拉萨寺等事件是有联系的。五世达赖喇嘛的《西藏王臣史》具体解释说，唐朝公主精通《易经》中的占星术）第23—24叶）。我们通过汉文史料而获悉，公元730年，一批汉文史籍被送到了在吐蕃的金城公主手中。参阅戴密微：《吐蕃僧诤记》第188页注释；伯希和：《吐蕃古代史》第21—22页。

〔77〕 参阅《世界的诞生》第447页注〔11〕。

〔78〕 也可能应作Sri字，有关这一问题，请参阅《西藏的鬼怪和神灵》第300—303和516—518条。

〔79〕 九宫与上文提到的经部文献（第149号）中的颜色本身有关。

〔80〕 参阅《西藏画卷》第136页。

〔81〕 《白琉璃除锈》第142叶，我所拥有的一册《玛尼宝训集》第282—283叶；《贤者喜乐赡部洲明鉴》第79—82叶。

〔82〕 《白琉璃除锈》第149叶。

〔83〕 苏勒·卡曼：《三魔方》，载《宗教史》杂志第一卷，第1期，1961年，第37—80页（参阅第95页注〔131〕）。还可以参阅《中国魔方的发展》，载《美国东方学报》，1960年，第2期，第117—124页。

〔84〕 参阅上引维迪亚布萨纳书。

〔85〕 这段文献很难懂，我的译文肯定是可臻完善的。

〔86〕 参阅《支那地区的吠陀与苯教教派源流史》第10卷，第4叶。

〔87〕 参阅注〔76〕。

〔88〕 同上，第5叶末。

〔89〕 同上，第60叶 。

〔90〕 参阅《通报》，1906年，第162页插图六、六（乙）

和七；李约瑟：《中国科学技术史》第3卷，第249和541页；上引卡曼文第65页。

〔91〕 上引沃德尔文第108页。

〔92〕 它恰恰相当于占星盘，也叫作“九宫”。《宗派源流晶鉴史》第10章第9叶就是这样称呼它的，该书在有关《易经》中的阴阳理论问题上提到了它。

〔93〕 上引李约瑟书第541页。

〔94〕 弗兰格：《对平安时代有关方向禁忌的研究》，东京1958年版，第174—184页。

〔95〕 我们并不声称这种方法曾被本处所提到的周期的创造者们使用过。但我们可以指出，从魔方出发，如果从中扣除写在方盘中的各个数字中的一个单位，那就可以得出下一个方格中的数字；如果从第二个方格中各扣除一个单位，那就会得到第三个方格中的数字，如此类推，一直到第九个。我们也可以从数字一到九，也可逆推。

〔96〕 周期的第四代皇帝可能生活在公元前十世纪中叶。

〔97〕 用藏文mṅon-par rab-tu byuṅ来译梵文《佛本行集经》。

〔98〕 有关牛头香檀木、“佛经中的名贵的香檀木”以及香檀木的其它品种，参阅列维：《论〈罗摩衍那〉史》，载《亚细亚学报》，1918年，第104—111页和戈德：《赤檀史初探》，载《印度文化史研究》第1卷；赫希阿尔布尔1961年文第314—346页。由列维所引证的文献认为牛头檀像为黄色的，但在据由戈德文第316页所引证的侨胝罗的《罗汉论》中认为则是深红色的。

〔99〕 忽必烈执政期于1260年5月5日至1294年2月18日。请参阅穆尔：《中国的统治者》第103页和伯希和：《〈马可波罗游记〉注释》第516页。

〔100〕 这是一个省略短语，作者是想说："据萨迦班智达的体系认为，佛陀生于阳土龙年，从涅槃至本阴木虎年······"等。参阅注〔56〕。

〔101〕《贤者喜乐赡部洲明鉴》第48叶。

〔102〕 在我于甘托克查阅的抄本以及锡金甘托克1961年于纳姆吉亚藏学研究所刊本第1叶中均作"蔡巴贡噶多吉的《红史》"。众所周知，藏文 hu-lan 系借鉴自蒙文 ulan，意为"红色的"。参阅伯希和：《现王不再发音的十三和十四世纪蒙文中带h-声母的词》，载《亚细亚学报》，1925年，第193-263页。藏族史学家们一般均把《红史》写作 Deb-ther dmar—Po，这是对Hu-lan deb-ther这一标题的译文，如在巴俄祖拉陈瓦书（罗开什·阐德拉版本第3卷，第776页）第16卷中就是这样写的。无疑正是由于这一原因，甘托克版本在封面上就是这样书写其标题的。此著的前几行说明它就是藏族史学家们对Hu-lan deb-ther的称呼，并且说在《红史》出现的一百三十年之前，就存在有带有"各种颜色名称"的史著，但没有红色的，蔡巴是第一位使用这一颜色的人。

〔103〕 稻叶正就：《〈红史〉——西藏年代记》，载《大谷大学学报》，1960年12月，第13-28页。

〔104〕 稻叶正就先生的引文（同上引书，第17页）到此停止，但我一直引证到文末。

〔105〕 Kri-bden 是"至元"的藏文对音，这是1264-1295年的年号。因此，至元二十三年确实是以西藏方式计算的1286年。《红史》中的另一段文字还具体解释了该术语的意义，它不仅对作khri-dben，而且还对作či-bden（抄本第13叶，甘托克刊克第14叶）的对音："薛禅皇帝（忽必烈）自阳土猴年（1260年）占据皇位，中统年号持续了五年（1260—1264年），至元年号持续了三十年（1264-1294年），总共三十五

年。他晏驾于阳木马年（1294年）”。

〔106〕 这是《贤者喜乐赡部洲明鉴》有关该家族一章中的史料，参阅注〔38〕。我们不应象达斯那样把这些“神汉”（Lha-Pa）与拉萨相混淆（在抄本的草体字中，Pa和Sa仅能勉强区别开来），更不要与可能是出自朗达玛遗腹子允丹的后裔拉甲日家族相混淆。参阅五世达赖喇嘛的《西藏王臣史》第105叶，图齐《西藏画卷》第649叶。隶属噶举巴神汉世系的精神先祖是俄译师允丹扎巴，其名称来自在北部修筑的拉囊寺。

〔107〕 这段文字的译文有疑问。

〔108〕 这里是指忽必烈夏宫的上都，位于今北京以北和滦河以北，在多伦诺尔西北八十里处（见沙畹1940年于《通报》第383页注〔2〕的解释）。1256年，当时尚为皇太子的忽必烈在开平城址上建起了一座宫殿。1258年，在那里爆发了佛教徒和道教徒之间的一场辩论，以八思巴为首的佛教徒在辩论中获胜。1260年5月5日，忽必烈于那里加冕称帝。从1260年起，元帝国的京师从喀喇和林迁至北京，在该皇帝临朝的全部时间开平府变成了该皇帝的夏宫。1263年6月16日，易开平一名为上都。马河波罗于1275年到达那里。参阅伯希和：《〈马可波罗游记〉注释》第238—240和256—257页；黎吉生：《噶玛巴教派》第143页和戴密微于《波兰东方学报》第209叶发表的文章。格鲁塞在《远东史》第442—451页的解释需要根据上引伯希和文校正。在巴俄祖拉陈瓦的著作中，“上都”被译作Śaṅ-mdo 妥欢帖睦尔于1333年在那里登上了王位，三世噶玛巴让迥多吉也圆寂于那里（参阅石泰安：《西藏史诗和游吟诗人的研究》第237页和罗开什·阐德拉版本的巴俄祖拉陈瓦书第479页）。

〔109〕 熏努贝根据《红史》而提到了汉文史乘的藏译，见《青史》第23叶（罗列赫译文第47页）。

他在总结了自周代到松赞干布与唐朝公主和亲时的汉文史籍之后补充说："自阴铁牛年（641年）太宗之女文成公主许婚至蔡巴贡噶多吉著书的阳火犬年，共度过了七百年，据说这是根据汉文史料记载的说法。它似乎就相当于阴铁猴年（1341年），即羊火犬年（1346年）之前的五年"。参阅《青史》第49页。

薰努贝是在指《红史》，但他汇集了贡噶多吉的两种不同资料。此人确实根据不同史料而两次叙述了松赞干布与唐朝公主和亲的故事。他第一次（抄本第7—8叶）指出："唐太宗之女文成公主在藏文中叫'渤莲'，当她到达吐蕃时，释迦牟尼大师的雕像也运到了。从这一时代直到现今，据贡帝师拈布罗来看，汉文编年史记载说共度过了七百年。我将此写在了拉萨寺中"。但向蔡巴贡噶多吉提供这些资料的贡帝师拈布罗曾受妥欢帖睦尔的委托邀请布顿赴北京。据布顿传第23叶记载，他于1344年到达吐蕃（《青史》第7卷），这样就使《红史》是在两年之后撰写成书的假设变得很有可能了。但拈布罗在这一段文字中没有具体指出公主到达吐蕃的时间。蔡巴在紧接着上文所译的一段文字之后（抄本第8叶，甘托克刊本第8叶），又根据对这些事件的另一种说法而提供了641年这一时间，《青史》中又沿袭他的说法："据被称为《唐书·吐蕃传》的汉文编年史（指《唐书》中有关吐蕃的部分，可以参阅伯希和在《古代吐蕃史》第4页中翻译的《旧唐书》中的部分）记载，太宗之女文成公主于阴铁牛年（641年）许婚赞普"。因此，薰努贝汇集了由《红史》提供的两种资料，这就说明，在他看来，该著成书的时间确实为1346年。引自《红史》中的这些段落都重复出现在《贤者喜乐瞻部洲明鉴》（第51—52叶）、白莲花的《教法史》（不丹版本第39叶）和巴俄祖拉陈瓦《贤者喜宴》（印度版本第16卷，第783—784页）中。

〔110〕 上引巴俄祖拉陈瓦书第776页："自佛陀涅槃到阴水猪年（1263年），即在忽必烈登基的两年半之后时，共度过了三千零一十三年……从1263年到蔡巴贡噶多吉撰写《红史》的火犬年，共度过了八十四年"。因此，这一火犬年确为1346年。参阅石泰安：《汉藏走廊古部族》第7页注〔18〕。

〔111〕 《红史》，甘托克版本第5叶。

〔112〕 《红史》抄本第5叶，甘托克刊本第5—6叶："据由萨迦班智达所写的扎巴坚赞（参阅注〔56〕）的传记记载：'一般来说，在印度的体系中，人们不根据以鼠等为特点的十二生肖周期的年数来计算。据时轮体系等记载，有一种以六十四年为一周期的计算方法，如rab-tuskye-ba等。但这种方法与其它所有计算法均不相同'"。这似乎是指萨迦班智达的纪年法，他曾就自己的计算法而指出："如果使用时轮体系的年代名称，佛陀则是于rab-tu skye-ba年投胎，于"byor-pa年降生；如果使用汉地和吐蕃的年代名称，那末佛陀就是于阴火兔年投胎，于阳土龙年降生"。这似乎是证明了以下事实：在十三世纪初叶，就懂得使用一种引自时轮法的以六十四年（而不是六十年）为一周期的纪年法，其中的rab-tu skye-be年就等于阴火兔年，"byor-pa年就等于阳土龙年。而在常用的六十甲子纪年法中，阴火兔年和阳土龙年则被称为rab-byuṅ和rnam-'byuṅ年，这是由萨迦班智达提供的名称的同义词。这种看法并非无关宏旨，应被列入有关六十甲子纪年法传入吐蕃的档案中。它倾向于证实应该把从汉地借鉴的六十甲子纪年法的运用问题（在这种纪年法中，十二地支与五行结合了起来，它从822年起就在吐蕃为人所知和行用了，参阅李方桂于《通报》第44卷，第33、63、66—67和70页注〔5〕的解释）与引自时轮的六十甲子纪年法的运用问题区别开来。我们尚难断言这后者是否从1027年起就以现有的

形式存在了。

〔113〕 见《红史》抄本第5叶，甘托克刊本第6叶：Lo rca-dgu lon-nos，它使人想到应在Lo和rca之间再加入 ñi-ṣu一词，应译作“二十九年”。但据《旃檀佛像记》中的相应段落记载，更应该把 rca-dĕu改为bgu-dgu，译作“十九年”。

〔114〕 甘托克抄本第5叶确实是这样写的，完全如同我将于下文翻译的《丹珠尔》中的旃檀木大师像史一样。但在这些文字之上又在事后用小字增补so-lṅa，以至于使甘托克刊本的印刷者在第5叶中印作：“如果三十五岁成道的话”。

〔115〕 我是根据抄本第5叶而翻译的。但抄本中于这些话之上又用小字体补充了 zla-ba gsum。所以甘托克《红史》的出版者也保留了它。事实上，正如我们在参阅作为本概述之基础的《丹珠尔》文献时所看到的那样，佛陀在八年之后于三十三层天中度过了夏季的三个月。

〔116〕 甘州地区是贵由和阔端的采邑，他们二人都是成吉思汗的儿子，此地被纳入了弭药的疆域。参阅石泰安：《木雅和西夏》和第232页。

〔117〕 参阅注〔147〕。

〔118〕 参阅《古典印度》第2卷，第471—476页；《青史》第18—21页。

〔119〕 参见考狄：《丹珠尔目录》续部第85卷，第60号，第246—247页。

〔120〕 在《西藏王统世系明鉴》（木刻本第10叶）中记载有这一时间（还可以参阅劳佛尔：《干支纪年》，载《通报》，1913年，第583页注〔3〕）。白莲花在其《教法史》第38叶、罗开什·阐德拉版本的巴俄祖拉陈瓦之《贤者喜宴》第776页和罗列赫翻译的《青史》第17—18页都使用了这样的措辞：“在周朝第四

位皇帝登基的二十多年之后”。某些文献认为佛陀诞生于周代第五位皇帝昭王临朝的第二十六年，如《宗派源流晶鉴史》第2卷第2—3叶，由达斯摘要发表于1882年的《孟加拉皇家亚洲学会会刊》第88页中。这一卷撰写于铁蛇年（1800年）。它与1781年的共分十二条的经文译文（费尔版本第36—37页）根据汉文史料而把佛陀的系年与佛教在汉地的传播联系起来了，同时又与汉明帝感梦遣使的内容结合了起来，但却未联系香檀木雕像的旅行事件。参阅马伯乐：《汉明帝遗梦遣使求佛》，载《法兰西远东学院通报》，1910年；徐理和：《佛教征服中国》，载《莱敦汉学研究》第11卷，莱敦1959年第1期，第22页。

〔121〕 因此，十九年这一数字确实是《红史》和《贤者喜乐赡部洲明鉴》等汲取其史料来源的基本记载。它与《大正新修大藏经》第2036号（1316年）所提供的数字相吻合，石泰安于《木雅与西夏》（载《法兰西远东学院通报》第64卷，1947—1950年，第44卷，第1期，第226页注〔1〕）中指出了该经文，这就是《佛祖历代通载》卷22。但施舟人先人盛情地与我阅读了这段文献，我对此深表感谢。据此文献记载，佛陀诞生于甲寅年（木虎年），即周昭王二十四年。在该国王在位的第四十二年，皇太子放弃禄位而出家。

〔122〕 《西藏王统世系明鉴》第10页也指出了同样的内容。它证明了《大正新修大藏经》第2036号的记载：“穆王三年为水羊年”。在木虎年和水羊年之间，实际上有二十九年的间隔，按照汉人——西藏人的计算体系为三十年。这一佛陀系年在七世纪时就已经流行于汉地了，因为在列维翻译的王玄策游记中，我们可以读到：“据王玄策《西域行传》记载，在揭摩陀国菩提寺中，‘大德僧赊那去线陀据经算出：菩萨年至十九，四月十五日祁夜出城，至三十成道，至七十九入般涅槃

已来，算至咸亨二年，算始有一千三百九十五年'"（参阅列维：《王玄策出使印度记》，载《亚细亚学报》，1900年，第331页）。

〔123〕 在《大正新修大藏经》在2036号中也是同样的数字。

〔124〕 在《大正新修大藏经》第2036号和章嘉呼图克图的《旃檀佛像记》的蒙译文本（由伊凡诺夫翻译的《Dsandan dsou yin domok》，载《博物馆学报》，1883年，第93 104页）中也是同样的数字。这里可能是指由石泰安先生于《木雅和西夏》第226页注〔1〕中所引证的文献。由伊凡诺夫所翻译的故事是1771年的。大清康熙皇帝于1721年为檀木像的历史和长途旅行而写的小传（该小传已由伯希和翻译发表于1914年的《亚细亚学报》中了）认为，该雕像在西方停留了一千二百八十多年（第189页）。

〔125〕 即今之库车。在类似的三种文献，即康熙写的传记、《大正新修大藏经》第2036号和章嘉呼图克图的记述中，都持同一数字。

〔126〕 我们似乎应该根据《大正新修大藏经》第2036号和1271年的碑刻而把藏文文献中的四十改为十四，这两种文献都指出雕像在凉州和甘州停留了十四年。参阅《木雅和西夏》第226页注(1)。

〔127〕 藏文Kyin-čhañ-hu 即指长安（西安府），它是后秦的京师。据由《法宝义林》第211页引证的一篇七世纪时的汉文文献认为，这尊雕像在龟兹停留六十年之后首次随鸠摩罗什到达汉地。这种传说似乎是由《红史》保存下来的，它把鸠摩罗什自龟兹到凉州和自凉州到长安的旅行与一尊佛陀（释迦大师）香檀木雕像的旅行联系起来了。蔡巴汲取这一故事的原始史料似乎涉及到了香檀木雕像的旅行，但蔡巴贡噶多吉似乎把这尊雕像考证成了晚期当唐朝公主与松赞干布和亲时随身带来的那一种。因为甘托克版本第8叶中指出："当

唐太宗的公主前往吐蕃时，释迦大师像也到达了那里”。下面就是《红史》（甘托克版本第7叶，抄本第6叶）中的记载：“后秦王朝（参阅列维于1913年在《亚细亚学报》第332 333页发表的文章；富善在《中国民族简史》中的表，纽约1943年版，第81页；《青史》第48页中的简图也相似）分裂成了两个分支，即吕光和苻坚。在苻坚皇帝执政年间，一位印度老班智达对皇帝说：‘在印度和南昭国之间的一个小王国中，有一释迦大师像，这是一尊如同他在十二岁那样大的雕像，它是在从前释迦牟尼佛前往三十三层天时竖起来的，此外还有佛陀的圣骨和一位叫作鸠摩罗什利的班智达学者。由于该王国很小，他们为众生所获得的功德也有限。如果您派遣一支军队去寻求之，那就会因此而为许多人获得巨大利益’。皇帝听从了他的上谏并向该地区派遣大相之一省总督（参阅《青史》第48页）和枢密院（中央最高国务机关。参阅沙畹：《通报》1904年第394和396页；石泰安：《亚细亚学报》，1952年，第105页）的首领，率领四十万的一支大军。当他们到达该地区时，便对国王说：‘你们与我们之间没有纠纷。如果你们要问我们为什么率领这样一支军队前来，这是因为我们想索求释迦大师的雕像、佛陀圣骨和班智达这三者。如果你们不将这一切送给我们，我们将对你们发动战争’。国王针对此而说道：‘释迦大师的雕像和佛陀遗骨确实于此，请您们将之携走吧。至于班智达，他已于去年寂灭。他有一个儿子，年长十八岁，名叫小鸠摩罗什，你们带走他吧’。将军带上所有这一切就返程了。由于他不知道这是否确实是佛陀遗骨，认为他没有听到谈论青年人的任何问题，所以他对此毫不尊重……”后面紧接着是两个证明青年鸠摩罗什的特殊智力的故事。从此之后，将军便信仰佛像、圣骨和班智达了。“后来，由于将军准备前去见驾，他获悉苻坚皇帝已晏驾，而又无嗣，前任省总督已成为皇帝。将

军于走使集聚了他自己的军队，共达四十万名士卒，自我宣布为四川和二十四州的皇帝（见《青史》第48页）。稍后不久，皇帝　　总督的后裔之一从‘皇帝　　将军’的一名后裔手中夺取了释迦大师像、圣骨和班智达并统统运往长安。它对于此表示了难以想象的崇拜”等。

这里所提到其旅行的这尊雕像无疑是指香檀木雕像，因为《青史》在概述这一段故事时用“赤檀雕像”代替了“释迦雕像”。这次旅行于此也被置于一种类似的历史背景中，但不应寻求使之非常接近。正如我们所知道的那样，鸠摩罗什于334年诞生于由一个皈依了佛教的迦湿弥逻婆罗门僧和一龟兹公主组成的家庭，或者据徐理和认为则是公元350年（《佛教征服中国》第1册，第226页）。他于384年在秦王苻坚的将军吕光夺取龟兹时被携至凉州。因此，他当时至少有三十四岁了，而不是十八岁。苻坚于385年被杀，吕光回到了甘州，于386年取得王号（参阅伯希和1934年于《亚细亚学报》第103页的解释）并在那里建立了王国。鸠摩罗什直到“将军一皇帝”于398年晏驾始终留在其身旁。当吕光的后裔被另一位国王姚光的军队战胜时，鸠摩罗什于401年被带到了长安的后秦宫廷并在那里成为姚光的国师。他于409年或413年死在那里。除了参阅列维于1913年在《亚细亚学报》第335—338页和伯希和于1934年在《亚细亚学报》第103—105页的解释之外，还可以参考巴格希：《中国的大藏经》第1卷，巴黎1927年版，第178—185页；上引徐理和文和《古典印度》第2卷，第415页。

据《西藏王统世系明鉴》第10叶记载，佛陀可能供了两尊雕像祝圣，虽然其中仅仅谈到了根据出爱王的敕旨而制造的雕像，这两尊雕像都于秦时被运到了汉地，其一为“旃檀雕像”，其二为“释迦雕像”。这是使《丹珠尔》文献与贡噶多吉的《红史》文献中的传说互相吻合起来的一种方式。

〔128〕 这就是指江南。在《大正新修大藏经》2036号和1721年的碑文中也记载有同样的数字。

〔129〕 指淮南，两种汉文文献中提供了同样的内容。

〔130〕 在他于江南停留的二十一年之后，《大正新修大藏经》第2036号补充说：后又于六梁停留了七十七年。1721年的碑文提到在卞京停留的一百七十六年。这是开封府的古名。

〔131〕 天会年号开始于1123年（参阅穆尔：《中国的纪年》第101页）。因此，天会九年确实是汉地计算方式的1131年。这很可能是在雕像已落入夺取了开封之后的金人之手（伯希和：同上引文，第189页注(3)）。

〔132〕 《大正新修大藏经》第2036号指出：它后来又向北转移到燕京并于今长安寺中停留了十二年。同样的句子也出现在康熙碑中。本处的藏文是重言式的，因为它把sde译成"寺庙"并在寺名中又增加了一个Si字，这是汉字"寺"的对音。

〔133〕 《大正新修大藏经》第2036号和1721年的碑文均指出，它后又在北方的上京停留了二十年。

〔134〕 女真人的王朝名称是金国。有关其名的各种写法，见伯希和：《〈马可波罗游记〉注释》第366—390页中的Giorcia一条目。藏文Da'ithiñ是乌禄或完颜雍于1161年登基（他执政于1161—1189年）时所采纳的年号"大定"的对音。他在位的第三年确实为中国计算方式的1163年。《大正新修大藏经》第2036号认为，该尊雕像在北京的内宫中停留了五十五年；据康熙碑记载，它在那里停留了不足一年。

〔135〕 指成吉思汗的谥号太祖。

〔136〕 很可能是在蒙古人于1215年夺取北京之后（《草原帝国》第290页）。

〔137〕 《大正新修大藏经》第2036号指出：在元代的1217

年三月，燕京宫遭焚，一位尚书又重新把它携往北京的长安寺。

〔138〕 这一段对Saṅ—' Khun gyi chigis的译文把握不大。

〔139〕 据《大正新修大藏经》第2036号和康熙碑记载，它共在长安寺院中停留了五十九年，直到1275年。

〔140〕 这样一来就把涅槃的时间置于了公元前750年。

〔141〕 这一段译文令人质疑，可能应理解作："在被称为čuṅ的历史中"。

〔142〕 见《丹珠尔》第85卷，北京版本第154叶，纳塘版本第142叶。

〔143〕 陈观胜：《南诏时代的反佛宣传》，载《哈佛亚洲研究学报》第15卷，1952年，第188页注〔94〕；上引徐理和书第271—274页。

〔144〕 这些明显不是汉地已知的仅有的佛陀系年。除了已引证过的巴罗文之外，我们还可以参阅哈伦与亨宁发表在《大亚细亚学报》新编第8卷的文章，第189页注〔4〕，它提到了一篇认为佛陀于癸丑年（公元前668年）七月十五日投胎的文献。

〔145〕 毕尔：《西方有关佛教的记载》第1卷，伦敦1906年版，第44—45页。

〔146〕 毕尔：同上引书，第235页；沃特斯：《元朝向印度进军》，伦敦1904年版，第368和384页。同样还可以参阅傅舍：《佛教艺术的起源》，巴黎和伦敦1917年版，第24页注（1）。

〔147〕 原籍为同一地区的两个人（也可能是同一世系的两个成员）似乎都叫喜饶益西。《红史》作者提到了这两个人。前一个人即本文所涉及到的强俄吉堪布益西，他是法主（在此背景下只能是指萨迦班智达）的弟子，曾于1263年翻译了有关香檀木大师像的故事。第二个人物出现在贡噶多吉书有

关木雅一章的末尾，他作为一种口头流传资料而提到了他：“我据木雅赞则的喜饶益西对我之所言而记下了前面的内容”（甘托克刊本第13叶）。因此，这第二位喜饶益西是与贡噶多吉同时代的人，可能生活在十四世纪中叶，也就是在强俄堪布之后近一百年期间。这就是《西藏王统世系明鉴》在有关木雅和元朝最初几位皇帝的一章之末所证实的情况。其中记载道（木刻本第12叶）：“这些资料引自由钦切的大师喜饶益西在贡塘（贡噶多吉的祖籍地叫作蔡贡塘）所制作的译文中。喜饶益西精通汉地和蒙古的编年史和历史。这些资料是由蔡氏的一切种智者司徒格贝洛卓（又叫贡噶多吉）编纂在《红史》中的，此人在门第血统和教养方面都为人师表。

〔148〕《红史》卷20，第23—26叶；《青史》第47—56页；巴俄祖拉陈瓦书，罗开什·阐德拉版本第3卷，第774—792页。

〔149〕《青史》第56页。吾睹补（其汉名完颜珣）于1213年9月22日—1224年1月14日执政。

〔150〕《青史》第56页；《红史》第1卷，第25叶。

〔151〕参阅《青史》第7页。

〔152〕应该把甘托克版本第14叶最后一行中的byi(鼠)，改为bia（鸡）。参阅《红史》，第27叶；《青史》，第59页。

〔153〕在甘托克版本第15叶中，这一段文字被置于括号中，与其余文字处于同样的印刷位置上。它是这样结束的：“在阳土猴年（1368年）八月二十九日夜，皇帝及其子从大都的大宫中逃了出来。由于丧国，他们便去投奔霍尔人”。

〔154〕这里是指贡噶扎西坚赞贝桑保，诞生于土牛年（1349年），卒于1425年。参阅《萨迦世系》第184叶及以下和《西藏画卷》第686页。

〔155〕这里可能是对英宗皇帝于1449年在直隶西北部

被斡亦剌人首领也先太师俘虏一事，英宗当时正驱驾大同以击溃也先的军队。在英宗被俘之后，其弟景泰于1450年被扶为皇帝，一直占据皇位到1457年，虽然英宗于1450年获释。参阅格鲁塞：《远东史》第2卷，巴黎1929年版，第503—504页；波科特洛夫：《明代东蒙古史》，洛湿萨尔译文，载《汉学研究》，1947年，第1—148页，译文第43—51页。也先一名对音为E—sen（太师），如同对拈布罗的称呼“国师”（见上文即“帝师”的尊号）一样。

〔156〕 见上文的表。

〔157〕 《贤者喜乐赡部洲明鉴》第56叶。

〔158〕 明代第一位皇帝洪武于1368年1月23日或1398年6月24日执政。其孙子建文于1398年6月到1402年7月13日执政，后者的叔父永乐于1402年7月17日—1424年8月12日执政。洪熙于1424年9月7日到1425年5月29日执政，宣德于1425年6月27日至1435年3月1日执政。英宗于1435年2月7日至1449年9月22日执政，他于这后一时间被其弟景泰取代，景泰一直执政到1457年。参阅穆尔：《中国皇帝年号表》第106—108页。

〔159〕 伯希和：《郑和航海记附注》，载《通报》，1935年，第274—314页。

〔160〕 参阅上引伯希和文第303页。

〔161〕 大家也认为建文帝于一寺出家为僧，并在那里一直停留到他死时为止。见施拉姆先生：《甘肃——西藏交界地区的蒙兀儿人》，译文载《美国哲学学会刊》，1957年第2期第21和22页，1961年第3期第35页注〔74〕。

〔162〕 《布顿教法史》第131叶。

〔163〕 罗开什·阐德拉版本的《如意宝树史》（新德里1959年版）第48页。

〔164〕 参阅上文注〔56〕。

〔165〕 前面的计算无法使用：事实上，按照萨迦班智达的年代体系，佛陀诞生于阳土龙年，涅槃的时间为公元前2133年，正如我们于上文所看到的那样。但尸利菩提跋陀罗则以公元前2150年这一时间为基础。所以，在第一种情况下，聂墀赞普于公元前2133－1356＝777年取得政权，在第二种情况下，则为公元前2150－1356＝794年。脱日年赞可能生活在九百六十一年之后，即公元184或167年；松赞干布诞生于公元184＋197＝381年或167＋197＝364年。这是不可能的。因此，应摒弃纯属传说或想象范畴的前几种计算法，而仅考虑指松赞干布的那种计算，因为在他那个时期才进入了吐番王权的真正历史时代。火牛年（557或617年）是自扎巴坚赞（1147—1216年）以来在萨迦巴史学家们之中所流行的时间，扎巴坚赞在《萨迦世系》第9卷中提供了吐蕃王统系年。图齐先生在《论西藏历史传说的真实性》（载《古代印度资料集》，莱敦1942年版，第311页）中翻译了这一年谱。扎巴坚赞的观点又由八思巴沿用（《萨迦全集》第15卷，上引图齐文第315页）。八思巴具体指出，该赞普在十三岁时登上王位，在执政六十九年之后于八十二岁时薨逝（《布顿教法史》第124—125叶，奥尔米莱译文第185页）。《西藏王统世系明鉴》（第28和31叶）的作者和尸利菩提跋陀罗在本章中都沿用了这一传说，还可以参阅《青史》罗列赫译序第12—13页。但据我认为，这一问题并不是由罗列赫和图齐先生的解说中具体提出来的。我希望在近期能重新论述这一问题。

〔166〕 以敦煌纪年和唐代汉文文献记载为基础的历史真相说明，墀松德赞赞普诞生于742年。但从扎巴坚赞开始的萨迦巴历史学家及八思巴以及继他们之后的布顿、索南坚赞和贡噶多吉在其有关吐蕃的一章（甘托克版本第17叶）

都如同尸利菩提跋陀罗一样，一致认为赞普诞生于铁马年（730年），而不是水马年（742年）。

〔167〕 这一时间仍是引自两位萨迦贡玛所确定的年表中，其中认为热巴巾诞生于羊犬年（806年），从十二岁起执政（1817年）二十四年，薨逝于阴铁鸡年（841年），年长三十六岁。据某些汉文史料记载，热巴巾于815—838年执政（《吐蕃僧诤记》第231—234页），但据《新唐书》记载，墀祖德赞（可黎可足）于817年登上王位，完全如同萨迦巴所讲的那样。《红史》在有关吐蕃的一章（甘托克版本第18叶）中沿用了萨迦巴的年谱。据《青史》第52—53页记载，热巴巾可能于814—836年执政。

〔168〕 尸利菩提跋陀罗似乎是把910这一年作为开始抑佛和1206年重新承认佛教的里程碑。这并不是吐蕃人普遍采纳的观点。但大家知道，于包括在842—1042年之间的阶段中，漏掉了一个或两个甲子的时代。尸利菩提跋陀罗似乎沿用了两位萨迦贡玛的说法，但略有小异。两位大萨迦巴认为，朗达玛的遗腹子俄松生于843年，905年（木牛年）在六十三岁时死于雅砻。其子贝考赞生于水牛年（893年），可能一直执政到923年。《俄尔教法史》第126叶提供了同样的时间。但如果尸利菩提跋陀罗同样也把支持佛教的一场运动置于贝考赞执政时代，那末其时间则稍有差异：俄松和属庐氏甲茂所生的儿子教主贝考赞，他于木鼠年（905年）诞生于雅砻彭达。“他弃绝了其父的劣行，于娘贯和下索部等地筑八座寺庙”（第103叶）。《译师班智达遗教》第70叶也指出，佛教在贝考赞时代重新传播于卫地和藏地诸省。某些吐蕃大师认为，在以前弘和后弘之名而著称的传播佛教的两个阶段，又有一个中间阶段，尸利菩提跋陀罗也可能正是暗示这一阶段。例如，这就是布顿之师智剑的观点，在奥贝米莱所译的《布顿教法史》第210—212页中

就批驳了这种观点。

〔169〕 大家一般都把吐蕃的后弘期佛教与阿底峡1042年到达吐蕃及其在吐蕃西部和中部的活动联系起来了。尸利菩提跋陀罗在其书第104—107页中叙述了这一阶段的历史，这段文字写于跋文之前。吐蕃人对吐蕃抑佛之持续阶段的评价不同。1587年《红新史》的作者索南扎巴于其书第34叶中记载了以下观点：据聂巴班智达认为，它共持续了一百一十一年，即从土羊年（8?9年）到土鸡年（949年），这也是智剑的观点。参阅布顿书，奥贝米莱译文第210—212页。布顿认为是七十三年或七十一年，《西藏王统世系明鉴》的作者认为是九十八年，甘甘尊前认为是一百四十年，从900年算起的仲敦巴认为是七十八年。那种认为阿底峡于六十五年之后到达吐蕃的观点是正确的。松巴堪布把吐蕃的后弘期佛教从土虎年（978年）算起，参阅《青史》第60—62页。有关喀切班钦到达吐蕃的时间，见上文。

〔170〕 《贤者喜乐赡部洲明鉴》第109叶。

〔171〕 但在这一计算中有十年之误，因为1356+961+197+174+76+36+2+68+497+228=3595年，而不是3585年。

〔172〕 这句话已经提出了成吉思汗年谱的全部问题，包括其诞生时间、享年、执政期及薨逝时间。初看起来，我们就会发现其中的不连贯现象；如果成吉思汗诞生于土马年（1174年），那末他在土虎年（1218年）就年长以西藏方式计算的四十五岁了，即比所记载的三十三这一数字多一地支周期十二年。如果这里是指一种疏忽，那末是否可以根据相似的段落而改正其中一个时间呢？如诞生的时间或加冕的时间。毫无疑问，这仅仅是尸利菩提跋陀罗的一种纪年观点。阳土虎年这一时间似乎是相当可靠的，因它于此在两个不同

的段落中重复了这一时间，我们在该书第56叶中已遇到了它，即在有关中国一章的附录中。我们于其中可以读到，成吉思汗皇帝于土龙年（1213年）夺取了Hu-dbaṅ皇帝的中原帝国。1454年的这几行文字确实并不一定出自尸利菩提跋陀罗之手。但尸利菩提跋陀罗在我们刚才读到其跋文的有关蒙古人的一章中突出了成吉思汗的生平，他的具体解释更促使问题含糊而不是澄清了（第122叶）："太祖成吉思汗皇帝诞生于阳木马年（1174年）。他共有四兄弟。他在三十三岁的土阳虎年（1218年），从木雅人的杰尔部特继承人手中夺取了原来的唐帝国。因为他受天意而命中注定，当蒙古人统治唐朝的汉地达二十三年时，他六十六岁时于阴火猪年（1277年）秋第一个月十二日在木雅人的土地上归天了（即死亡了）"。但该书于下文在第143叶中又如此修改了这一本来就不连贯的纪年：

"继涅槃之后的三千二百九十年。
在北部蒙古人的领土上，
由于其所积功德的宝河，
皇帝被称为成吉思汗，
宝石和大地之主已诞生"。

在这种日历换算法中（即萨迦巴的纪年体系，因为这几句诗引自八思巴撰写于木牛年（1265年）的一本小册子中，载《萨迦全集》第15卷，第356—358页中，其中成吉思汗的诞生时间被推迟到了3290－2133＝1157年。事实上，在这一具体情况下，确实是把涅槃的时间定于2133年而不是象尸利菩提跋陀罗在其它地方所确定的那样为2150年，因为这种计算与八思巴的计算相符合。因此，尸利菩提跋陀罗在成吉思汗问题上提供了下述互不相吻合的资料：他诞生于1174年，1218年在三十三岁时征服了中原帝国；他从1218年起共执政二十

三年，于1227年六十六岁时晏驾。除了第128—129叶跋文中的矛盾之外，还应补充在他于1227年于六十六岁晏驾的问题上的矛盾，因为这既与他1174年诞生，又与他从1218年起执政二十三年之说不相吻合。

我们暂把这些资料搁置起来以便看一下其他吐蕃大师们是如何看待这一问题的。大家知道，这一问题很困难且争论很大。据甘托克版本的《红史》第14叶记载，成吉思汗诞生于阳水虎年（1182年），他共有五兄弟。他在三十八岁时（因此是1219年或1220年）征服了帝国，在皇位上占据了二十三年，在六十一岁时于春一月十二日在木雅地区晏驾。虽然此说与历史事实并不相吻合，但除了阳火虎年（1266年）应为阳水虎年（1242年）之疏忽外，这种年谱的优点是很连贯。该年谱又逐字地（除了必须修改的阳火虎年之外）被薰努贝（《青史》第58页）和巴俄祖拉陈瓦（《贤者喜宴》，罗开什·阐德拉版本第449页）所沿用：他诞生于水虎年（1182年），于土兔年（1219年）在三十八岁时征服了汉地、蒙古和木雅，晏驾于六十一岁。巴俄祖拉陈瓦在其它地方（新德里版本第3卷，第792页）又解释说，成吉思汗诞生于阳火虎年（1182年），与萨迦班智达诞生于同一年（萨迦班智达确实诞生于1182年），接着又重复了上文所讲的情况。因此，薰努贝和巴俄祖拉陈瓦二人都以《红史》为据。相反，松巴堪布于1748年批评了这一年谱，他似乎将之归于管译师，指出成吉思汗的生年不是水虎年（1182年），而是第三个甲子的水马年（1162年），其真正的卒年为1227年（参阅《年表》，罗开什·阐德拉版本，第17、23、81页）。松巴堪布于《年表》末第81页为其选择辩护，指出他是以蒙古人自己的古今资料为基础的。他接着又指出了其它的错误时间：如濯浦译师所提供的时间，此人认为成吉思汗诞生于水蛇年（1173

年），即在帕木竹巴或桑结饶瓦逝世之后的三年，据后者认为，成吉思汗应诞生于班钦萨迦师利到达吐蕃的前一年，即土猪年（1179年），这很可能是水猪年（1203年）之误，因为班钦仅在1204年才到达吐蕃，参阅下文注〔185〕。《霍尔教法史》的作者也指出，成吉思汗诞生于第三个甲子的阳水马牛。也就是1162年（日本版本第14页），他在1190年时年长二十九岁（同上，第19页）；在第四个甲子的火兔年（1207年），他年长四十五岁。当他准备前往吐蕃的卫地时，第斯觉噶和蔡氏的贡噶多吉等人获悉这一消息之后便率领三百人马前去对他表示欢迎。他们为他举行了盛大的欢迎宴会并对他说："我们归服你的权力"。成吉思汗就这样征服了吐蕃的中部、东部和西部（同上引书，第23页；还可以参阅《西藏画卷》第8—9页）。后来，当他在六十六岁时，于火猪年（1227年），他又率领其军队进入吐蕃的木雅人地区，杀死了被称为多吉贝（或托则，在蒙文中叫作西吐国吐浑可汗）的西夏人首领。他于同年九月晏驾（同上引书，第26—27页；参阅石泰安：《木雅和西夏》第236、240—242页）。

现在我们再回头来谈尸利菩提跋陀罗。他似乎掌握着成吉思汗的多种年谱，他未能或不希望从中择其一并坚持之。木虎年这一生辰与松巴堪布所引证的濯浦译师的生年相差一年。据《红史》记载，1218年（仍相差一年）是成吉思汗成为中原皇帝的一年。至于其晏驾的时间火猪年（1227年），尸利菩提跋陀罗可能是通过蒙文史料或引自蒙文的史料而获悉的。据有关元代的汉文史料记载，皇帝这一年年长六十六岁，完全如同尸利菩提跋陀罗所讲的那样。因此，应该把他的生辰读作水马年（1162年），而不是木马年（1174年）。但我们可以使这两个时间与他在1218年加冕的时间相吻合，他于这一年年长五十六岁或为五十七岁（如果他诞生于1162年），

而不是三十三岁。

在有关由成吉思汗的生平所提出的问题上，我们可以参阅伯希和的《〈马可波罗游记〉注释》。以十四世纪下半叶的汉文史料为基础的年谱认为成吉思汗诞生于1162年，撒囊彻辰于1662年又沿袭了这一年谱，但伯希和更倾向于1167年这一时间（《〈马可波罗游记〉注释》第282—287页）。大家都一致把成吉思汗晏驾的时间定于1227年，但在他逝世的具体月份问题上的看法不相一致（同上引书，第305—309页）。

〔173〕 在有关邀请萨迦班智达，他在凉州（即甘州地区，正如石泰安先生在《木雅与西夏》一文中所指出的那样，但这样会导致离题过远）的旅行和停留问题上，尚犹未言尽。由于图齐先生在《西藏画卷》第9和652—653页的解释，这次旅行的背景已经清楚了。在1239或1240年间，窝阔台的太子（蒙文中的ečen指皇帝，但阔端当时仅为太子）诞生于1206年（甘托克版本《红史》第14叶和《西藏画卷》第680页注〔39〕），其采邑在甘肃，曾派遣其两位将军李比或米李比（见《青史》第577页）和朵尔达统帅军队进入吐蕃（参阅萨囊彻辰书，施密德版本第111和113页）。他们一直进军到热振、支贡和杰拉康，焚烧寺庙和屠杀僧侣，后来无疑是经过谈判才撤军。某些编年史，如《霍尔教法史》等都断言朵尔达同时奉命邀请萨迦班智达赴阔端宫廷（日本版本第118—119页）。这一点似乎是不大可能的，但史著中有关1240—1244年之间的资料却很少。对于促进萨迦班智达从事旅行的邀请，或者更应该说是召请，我们可以对之断代，因为《萨迦世系》中翻译了阔端为此目的而于龙年（1244年）八月三十日致萨迦班智达的信件。其信中包括有很明确的威胁：在萨迦班智达拒绝前往会见阔端的情况下，将发另一支大军入侵吐蕃。“难道你不害怕我统率一支大军前往并对当地人的财产造成损失吗？由

于这一原因，请想一下佛陀教理及其众生，迅速前来吧”（《萨迦世系》第62叶）。萨班于同一年出发前往甘肃，并携其两名侄子八思巴和恰那多吉同往，他们分别年长十岁和六岁。图齐先生认为（《西藏的画卷》第9页），这两个孩子在两年之前曾作为人质而被派往木雅人地区，但事实并非如此。图齐先生作为论据而引证的《年表》在水虎年（1242年）中保持沉默，但相反却在阳木虎年（1244年）中指出，萨班及其二侄都出发前往霍尔人地区了。这也是《红史》（甘托克版本第21—22叶）所指出的情况：“北方的阔端王子邀请了他，由于这一邀请与他在阳木虎年（1244年）在六十三岁时作的授记相吻合，所以叔父和两侄子三人同时出发了。他们在途中度过了三年，于马年（1246年）到达北方地面。由于阔端已离开去参加贵由的就职典礼了，他们只在羊牛（1247年）才相会”。我们在甘托克抄本的《新红史》（由于卡齐·登萨巴先生的帮忙，我得以复制了它）第41叶、《汉藏史集》第157叶和《萨迦世系史》（刊本第15卷末）中都可以读到同一内容。后一部书中指出，八思巴在十岁时作为萨班的助手而出发前往北方地面。我参阅过的其它编年史在此问题上也是一致的。由萨班为通报他与阔端会谈结果而致吐蕃人的书信（此信写于木雅人地区，因为萨班再未回到吐蕃，他于1251年死于神地凉州）的行文中，也没有指出八思巴和恰那于其叔父之前曾被遣往蒙古地区（《西藏画卷》第10页），但相反却记载了阔端对萨迦班智达所讲的话：“如果你携年幼的八思巴及其弟前来……”因此，萨班在六十五岁时，于阳火马年（1246年）八月间到达阔端的首府凉州（参阅石泰安：《西藏史诗和游吟诗人的研究》第240页注（51））。他与蒙古王子的会晤于1247年1月间举行。见巴俄祖拉陈瓦书，罗开什·阐德拉版本，第760页；萨囊彻辰书，施密德译文，第113页。

〔174〕 参阅《中国皇帝的年号》第104页。

〔175〕《贤者喜乐赡部洲明鉴》第128叶。

〔176〕 参阅上引《西藏圣址指南》，罗马1958年版，第148页注(481)。

〔177〕《贤者喜乐赡部洲明鉴》第151叶。这一次仍有一条注释与阳木虎年有关。我们将于下文再来论述。

〔178〕《贤者喜乐赡部洲明鉴》第158叶。

〔179〕 达宁钦保桑保贝诞生于1262这一水犬年。其卒年不太肯定，但据某些人认为，这一时间可能与贡噶洛卓于1322年返回吐蕃有关，布顿正是在这一年撰写了其教法史。他是益西琼那的儿子（见图齐在《西藏画卷》第2卷中的年谱表）。我们可在有关他的问题上读到图齐所作的长篇颇有价值的注释（同上引书，第684页）。

〔180〕 有关司徒阿吉的孙子（因而他也是五世达赖喇嘛母亲的家族那噶则的王子）安仑和阿仑的问题，参阅上文及《西藏画卷》第687页注(102)。五世达赖喇嘛在其《年表》第21叶中叙述了其神奇诞生的故事，它使一名西方人对其合法性产生了怀疑："司徒阿吉的儿子——信事男和施主贡噶岱吉非常尊重萨班，娶了女施主本吉。他们无嗣，本吉有一女仆，是其母的女儿，长有一种荼伽女的标志，她在派遣她去拾柴的地方睡着了。她梦见出现了一个长三只眼的黑男子，与她野合，她感到一种极大的快感。不久之后，她怀孕了，但不敢对任何人讲这件事。九个月零几天的时间过去了，在一个风和日暖的白天，她未按时从其拾柴地归来。本吉前往寻找她，发现由一只色目鸟藏起来的胎盘。她取来胎盘，发现其中包有一个其美貌程度已超过了人类小孩的男婴，酷似一神子。由于她自己无子，她明白这是实现了其祈愿，于是便收养了他，他取得了很大进步。当他长大时，便为佛教法

主八思巴效劳。每次八思巴活佛前往出席一次宗教大会时，当世俗人群停止匆匆忙忙地会见他并为他效劳时，该青年便置身于一铁梯之下并始终要求以脚接受度化。八思巴有一次惊呼：“啊！他是白痴”。他用脚狠撞其头，据说，这就是他为什么又以阿仑之名而著称的原因。据另一种说法认为，当在大拉康寺内建筑八柱寺院时，八思巴非常得意洋洋地说：“如果向这些柱子提问，它们也会回答说‘很好’”，即“阿仑”。

〔181〕 大拉康寺内墙的建筑时间已由《萨迦世系》第131叶证实：“至于大拉康寺，这是由萨迦桑保大本从事建筑的。当贡噶萨本在那里很好地工作之后，在喇嘛尚保贝即位时，阿仑令人在拉康寺的内部作了装饰，他于阴木羊年（1295年）令人筑拉康钦保外围的大墙”。同样，尸利菩提跋陀罗在《贤者喜乐赡部洲明鉴》下文不远处认为本勤阿仑扎西于阴木羊年（1295年）筑大拉康寺的外围墙。

〔182〕这是指支贡巴与萨迦巴之间战争的一段很著名的插曲（参阅《西藏画卷》第16、622和654页，罗开什·阐德拉版本《贤者喜宴》第796页，阐德拉版本的《年表》第30页，《隆多喇嘛全集》第23卷第12—13叶）。1285年，止贡巴人进攻甲城的洛寺，焚烧了寺院和杀死了堪布藏顿（参阅《青史》第303页）。1290年，支贡巴向其保护人——波斯蒙古人求援，后者向他们派遣了一支军队。上部霍尔人和支贡巴于是仅向萨迦巴发动进攻。萨迦巴于是也向其保护人（即汉地的蒙古人）求援。汉地蒙古人于是便向吐蕃派去一支军队，由帖木耳不花统率。当时萨迦巴的本勤安仑也率领一支在吐蕃十三万户中征募的大军。在经过九场沐血战斗之后，他们战胜了支贡巴，支贡巴的贡巴在穷珠受审，西蒙古人的首领仁钦贝被俘并在北京受审。安仑作为其勇敢的象征而从帖木耳不花

处获得了各种物品，其中包括一面鼓、一个假面具和一把能实施其意愿的如同宝贝一样的刀（参阅五世达赖喇嘛：《年表》第1卷，第21页）。

〔183〕《贤者喜乐赡部洲明鉴》第169叶。

〔184〕喀切班钦的诞生时间有很大的争论。管译师认为其生辰为阴火羊年（1127年），（其书第15卷，第2叶；《青史》第1063叶；《西藏画卷》第335叶）。据图齐先生在分析代表着该班智达生平的一件唐喀时所使用的《俄尔教法史》认为（《西藏画卷》第334—339页和第611页注(19)），他可能诞生于木牛年（1145年）。白莲花在其传中没有提供具体的时间（《教法史》第94—97叶）。《俄尔教法史》（撰写于1692年）的时间受到了松巴堪布的批评，他在《年表》之末（罗开什·阐德拉版本第86页）指出："在由桑结邦曲补充的衮曲伦珠的《俄尔教法史》中，认为喀切班钦诞生于木牛年（1145年），但这与其它许多史料是不相吻合的"。松巴堪布沿用了薰努贝的说法，采纳了1127年这一时间（同上引书，第14页）。

〔185〕据管译师和《俄尔教法史》的作者认为，喀切班钦可能是于木鼠年（1204年）到达吐蕃的，在松巴堪布的《年表中也持同一时间（罗开什·阐德拉版本第20和86页）。但尸利菩提跋陀罗却多次发表认为班钦是于阳火虎年（1206年）八十岁时到达吐蕃的观点（这与把他的出生时间置于1122年的作法是相吻合的），此人是应濯浦译师的邀请而来的，该译师又从俄松的后裔雅译国王普里提玛尔处收到了邀请他赴吐蕃的命令（《贤者喜乐赡部洲明鉴》第245叶）。其中对普里提玛尔的记载是相当令人发窘的，因为该国王的藏文名称是梵文Pr、thiv amalla的对音（或是同一名字的另一位国王），他因于十四世纪中叶在位而著称（伯戴克：

《尼泊尔中世纪史》，罗马1958年版，第113—114页注释）。

〔186〕 我觉得这句话颇为费解。它在同一部《贤者喜乐赡部洲明鉴》的下文于有关由班钦创建的教团中相继任职的堪布问题上又重新出现了："在班钦离开之后，藏保瓦保留了教规（第249叶）。在《青史》第107页（原文第15章，第5叶）中，罗列赫把指萨迦师利两位主要弟子的这句话译作"两个人……发'单席'愿"。这句话同样也出现在邬坚巴的传记中，图齐先生在其《穿越斯瓦特河谷的西藏之行》中已作了摘要发表。他于第8页译作："发愿研究一种单一的制度并发愿不食肉"。这无疑是我们拥有的一册《邬坚巴传》第17叶中一段话的译文。他使用的这段文字认为，邬坚巴在二十岁发愿之后，获得了仁钦贝之名。《青史》中摘要发表了这段文字，它被罗列赫于第699页译作："在十二年间进行静修，没有离开过其席子"。《青史》第4卷第130叶中也是这样记载的。由于我没有遇到解释这种规矩的段落，所以无法确定应作gtan stan或brtan。据达布仁保且认为，应该这样理解："他确立了每日仅进一餐的习惯"，这与邬坚巴传中出现这一短语前后文颇为吻合，可能是指佛教僧侣们于午后不再进食的习惯。但各种不同的拼写法可能是标志着吐蕃人自已对这一短语的理解也有犹豫。

〔187〕《贤者喜乐赡部洲明鉴》第247叶。

〔188〕 在这种体系中为公元前2136年，这似乎也是阿底峡的年代体系。

〔189〕 《青史》（译文第1061—1072页）和《俄尔教法史》也认为他于九十九岁时寂灭。据燕努贝认为，他于1204—1213年停留在吐蕃，后来返回了迦湿弥罗并于1225年于那里圆寂。

〔190〕 参阅《贤者喜乐赡部洲明鉴》第129叶。

〔191〕 同上引书，第152叶。

〔192〕 同上引书，第244叶。

〔193〕 同上引书，第109叶。

〔194〕 同上引书，第142叶。

〔195〕 曲水位于拉萨的西南，参阅维勒于《〈世界广说〉中的吐蕃地理学》一文发表的西藏地图，罗马1962年版，第146页注〔285〕。这一段文字大部分都与《红史》（甘托克版本第25叶）的一段文字相同，其中的寺院叫曲水卓玛。

〔196〕 在《贤者喜乐赡部洲明鉴》第246叶以及《红史》第25叶中，这句话的前面还有一句我不理解其义的话，它似乎是描述了阿底峡于十二世纪末的生平（参阅《青史》第322和895页）。

〔197〕 《红史》中的记载也相同。

〔198〕 见《贤者喜乐赡部洲明鉴》第247叶以及《红史》第25叶。

〔199〕 《红史》中在论述了由昆曲桑卜创建杰增寺之后，对于各位寺主的任期既没有提供时间，也没有提供期限。图杰贝、达磨桑卜和楚陈贡相继占据了杰增寺寺主的位置。因此，可以肯定尸利菩提跋陀罗还占有《红史》之外的其它史料。

〔200〕 《青史》第1072—1073页。

〔201〕 第206叶末。这句话在罗列赫的《青史》译文第593页中被译作了“殡葬仪轨”（《青史》原版第4卷，第83叶）。

〔202〕 据《青史》第594页记载，索南坚赞亡故的时间可能不是1433年末，而是1434年元月二十一日。对其逝世时间的记载，可能被推迟到了同一月的二十二日，因为这是一个吉利的日子。所以我没有把Ston-nos译作“从秋天开始”，而是读作Stod-nas，即“在开始时”。

〔203〕参阅《青史》第561和569页。罗列赫先生在注释中指出，帕木竹巴的拂庐“保存在丹萨替寺中，它建于主殿内部或大拉康寺中”（第561页）。

〔204〕 据尸利菩提跋陀罗书第257叶认为， 木竹巴诞生于阳火虎年（1146年），出生于朵甘思地区，在他四十五岁的铁犬年（1190年），在一位施主——察绒国王的帮助下，他才在帕木竹用树叶建筑了一座小棚子和一座寺院。他卒于阳火虎年（1206年）。据甘托克版本的《红史》第36叶记载，帕木竹巴诞生在一个虎年（但未具体指出五行）。完全如同《贤者喜乐赡部洲明鉴》所记载的那样，他四十五岁时在察绒国王的帮助下筑树叶拂庐和寺院，卒亡于某一虎年。大部分《教法史》都恢复了这位上人生卒年代的五行名称，如松巴堪布《年表》（罗开什·阐德拉版本第12页）、《青史》（第553和563页）和《达垄巴教法史》（第7卷，第22叶）中的记载一样。司徒降曲坚赞于《遗训》第3叶中认为帕木竹巴生活在从一个阳土虎年到一个阳铁虎年间。这两种时间中的五行应相同，但我们无法指出应改正哪一个。树叶拂庐的建筑以及在拂庐遗址或距那里不远处建筑丹萨替寺的工程似乎不是同时进行的。据《青史》记载，多吉杰保（即帕木竹巴）穿越了帕木竹地区，于1158年通过甲顿米若而献出了其树叶拂庐（《青史》第560和561页）。丹萨替寺建筑于帕木竹巴死后的阳土虎年（1198年。《青史》第570页）。但松巴堪布在其《年表》（罗开什·阐德拉版本第16页）中指出，帕木竹巴于1158年筑登萨替寺，它可能是对“于其遗址中筑丹萨替寺的拂庐”一句话的节略。但我们知道，帕木竹巴身旁集中了大批弟子，很可能是在他生前修造了一座寺院殿堂，后来才由其后裔们完成。

〔205〕 据司徒降曲坚赞的《遗训》第5—3叶记载，在帕木竹巴死后，堪布桑松托巴占据教主位达三年（1170—1173年），后来教主位空阙了两年或三年。贝若·玛切巴继承了他（还可以参阅《青史》第645页）。尸利菩提跋陀罗提供的世系谱则略有不同；据他认为，帕木竹巴诞生于1146年（参阅注〔242〕），

1206年于六十一岁时寂灭。在他死后，格西桑松托巴前往帕竹寺，在五年间任堪布（1206+5＝1210或1211年）。在他圆寂后，所有宗教首领中的最佳者贝若·仁钦贝从支贡寺来到帕竹寺，也在那里行使堪布职务（换言之，这两个寺院都由他主持）达三年之久（1210—1212年或1211—1214年）。在他圆寂后，其弟子之一尊者扎巴琼那（1175—1255年）成为朗拉息家族的第一位成员，他行使帕木竹的堪布职务。稍后不久，他又成为支贡的寺主。据《青史》第577页记载，他在帕木竹寺停留了二十二年，一直到1234年，其中指出在他任支贡寺的寺主七年之后，即1240年，蒙古军队入侵了吐蕃。还可以参阅上引《青史》第580页。

〔206〕 第260叶。

〔207〕 据甘托克版本《红史》第37叶记载，贡尊是尊者扎巴琼那的弟子。但据尸利菩提跋陀罗的《贤者喜乐赡部洲明鉴》第216叶记载，他似乎首先服从支贡巴："首先，在支贡寺和丹萨替寺建立友好关系的时代，是贡巴夏仁（释迦仁钦）为对外事务出谋划策，他的那位被称为丹马的贡尊的弟子令人筑起了扎噶市场的万户殿，由于他效忠西蒙古人（文中记载为上部霍尔人，而不是旭烈兀的蒙古人）。据松巴堪布的《年表》（罗开什·阐德拉版本第25页）记载，这一事件发生于1239年，但在数年中似乎享有赤本的尊号"。事实上，据五世达赖喇嘛认为，帕木竹巴当时依附于旭烈兀，他们的首领仅有权获得总长的尊号（参阅《西藏画卷》第634页）。如果帕木竹巴的第一位政治首领是一个支贡巴，那么第二位就是据尸利菩提跋陀罗认为是曾任洛扎贡岱堪布的尊者扎巴琼那的弟子（参阅《西藏画卷》第709页）。但据五世达赖喇嘛和降曲坚赞《遗训》认为，本多吉贝直接继承了贡尊并似乎在尊者死亡之后于1255年才被任命为赤本。在讲到于尊者死后把其财产分

为三份的事之后，《遗训》又记载了多吉贝后来成为高芒和四岗的首领（本）。后来，喇嘛甲瓦活佛，也就是诞生于1203年的扎甲尊珠（《青史》第579—580页）于1235—1267年间登上了丹萨替寺寺主位。“他对阇梨贡仁巴说他任命了多吉贝占据丹马的贡尊之位。”据五世达赖喇嘛认为，贡尊在其任职期间可能行为不检点。

〔208〕 他于1373年变成了疯子。

〔209〕 第264叶。

〔210〕 参阅《西藏画卷》第24—29页，其中对降曲坚赞死后帕木竹巴教派的历史作了一番概述。

〔211〕 参阅《新红史》第61叶；松巴堪布在《如意宝树史》（达斯版本第161页）中以“雅砻宗教法会”之名而提到了这次会议。图齐先生在《西藏画卷》第653页发表的译文中把这一时间复原为1433年，实为1473年之误。

〔212〕 《贤者喜乐赡部洲明鉴》第263叶。

〔213〕 《新红史》第62叶。

〔214〕 《新红史》第61叶。

〔215〕 《贤者喜乐赡部洲明鉴》第263叶。

〔216〕 《新红史》第61叶，有关司徒降曲坚赞的继承人嘉木强国师的生平故事。

〔217〕 《贤者喜乐赡部洲明鉴》第263叶注〔215〕末。

〔218〕 他是杰赞桑卜的儿子，参阅上文注〔216〕。

〔219〕 有关宗喀巴大师密迹金刚堪布的情况，请参阅《青史》第1079页。

〔220〕 1359—1424年。其生平也摘要发表于《青史》第638—646页；还可以参阅《达垄教法史》第4卷，第85—94叶。

〔221〕 《新红史》第62叶。

〔222〕 《达垄教法史》第4卷，第86叶；参阅《青史》第641

—C42页。

〔223〕《新红史》第63叶；参阅《西藏史诗和游吟诗人的研究》第63叶。

〔224〕这些家族各自都至少在扎巴坚赞的政治机构中有一名代表。参阅《西藏画卷》第639和633页。

〔225〕参阅《青史》第589—594页。

〔226〕《达垄教法史》第4卷，第94叶。

〔227〕他希望隐退并在寂灭的前一年或二年令人在坚参的封地修造一住所以度其晚年。这是我们从《新红史》第64叶中的一段文字中得出的结论。

〔228〕参阅上文注〔224〕。

〔229〕《红史》第65叶。

〔230〕同上引书，第65叶。

〔231〕同上引书。

〔232〕同上引书。

〔233〕同上引书。

〔234〕《如意宝树史》，达斯版本，第161页和《西藏画卷》第653页。

〔235〕同上引书第161页最后一段；《西藏画卷》第653页。

附记

假如《红史》是于1346年由蔡巴贡噶多吉写成的，这似乎是不能令人接受的。但我们还怀疑其书为什么以颁布于六十年之前的1286年的一道完者都的敕旨而结束。

从我们上文所检出的例证，尤其是据布顿例证来看，它支持其《教法史》是于1322年写成的这一时间。通过对该年突出事件的记载，也就是帝师贡噶洛卓返回吐蕃中部一事；或者是据

尸利菩提跋陀罗（他于1434年编写其编年史，这是由帕木竹巴统治的小邦叛乱的时间）的例证来看，很有可能的假设是完者都敕旨的颁降形成了由贡噶多吉为确定1286年的特点（他于该年撰写其书）而引证的作者之一所参照的事件。然而，在其有关吐蕃赞普的一章之末，在列举了俄松和允丹的后裔名单之后，蔡巴得出了这样的结论（甘托克版本第21叶）：

“自聂墀赞普到脱脱日年赞，共度过了六百六十年；从脱脱日年赞到松赞干布的诞生，共度过了一百五十年；从此直到强吉敦巴撰写《如意宝树史》的阳火犬年，共度过了九百二十三年；从此直到本人写此历史的阳火犬年（1346年），共度过了六十一年；自从聂墀赞普到这一时间，共度过了一千七百九十四年。本部西藏史的大部分是我根据强吉顿巴·喜饶本……而写成的”。这种资料又由我于注〔126〕所引用的《布顿教法史》注释的作者和其他许多人沿用，它可能提供了对1286年敕旨来历问题的答案，事实也并非绝不可能是强吉顿巴把该道敕旨写进《如意宝树史》中以为了具体解释撰写的时间——阳火犬年（1286年）。

（原载1963年的《亚细亚学报》）

关于西藏萨满教的几点注释

[奥地利]内贝斯基著　谢继胜译

过去已经有很多学者指出了关于西藏佛教、特别是西藏苯教中存在着萨满教成分这一问题。但是，对这个相当复杂的问题试图做一次调查研究的人目前还只有霍夫曼（Huff-mann）和艾利德（Eliade）两人。① 本书所列举的材料包括很多西藏早期萨满教遗留下来的大量传说和仪式。我们论述这些问题时，有必要把它们和我在本书的前面数章里已经论述过的其他一些问题联系在一起加以阐释。

在论述到各组早期神怪的时候，我们经常可以注意到很多神怪都是所谓"兄弟"或"姐妹"，数目大多都在十三、七，特别是"九"这个数字上。如此的神灵数目分类特征在很多信仰萨满教的民族神话中也可以找到。例如西伯利亚的鞑靼人（Tatars）的神话讲到九位爱利克·查恩斯(Erlik chans) 统治着下界；或者说由爱利克·查恩斯的九个女儿统治下界。布鲁特（Buriats）人的黎明之神索尔保尼(Solboni) 据说也有九个女儿。居住在阿尔泰（Altai）山区的民族的神话讲到乌尔更（Ulgen）有九个女儿，七个儿子。蒙古人的神话讲到有"九兄弟保护神，他们都扮演着战神的角色"。这一切使我们想起西藏的战神九兄弟(dgra-lha-spun-dgu)。蒙古人的战神腾格里（tengri）

都是些戴盔穿甲的勇士，佩有剑、旗帜、长矛、马鞭等，并有各种野兽作为伴神。处瓦彻人（Chuvashes）将他们的神灵都分成包含九位成员的神群。一些信仰萨满教的民族认为赛飞勒鬼(Syphills主梅毒病)是九姐妹，火神是九兄弟。布鲁特人认为有十三个阿达鬼(Ada)(一种专门吃小孩的鬼，与西藏的小鬼极为相似)，他们崇拜包什托衣(Boshintoi)铁匠之神和他的九个儿子。这位铁匠之神又让我们想起西藏的铁匠保护神噶瓦那保。噶瓦那保也由九兄弟陪同。除此之外，很多信仰萨满教的民族认为有很多的神灵居住在九座山峰上，这与藏人举行“九修”（dgu-sgrol）仪式时必须制做九座模拟小山的习俗有一定的相似之处，也与一些西藏的古代神灵住在有九个尖顶的城堡里的信仰有关。值得一提的是，“七”和“九”这两个数目字，在西藏的苯教经典仪轨中也多次出现，它是藏族巫师使用得最多的数字。

萨满教供奉的许多神灵的形貌与西藏古代的众神形貌极为相似。高尔丹人（Gold）认为一种鬼怪是一半黑脸一半红脸，这正与西藏叫做“精”（ging）的妖怪形貌极为相似。鞑靼人认为爱利克的九个女儿一身黑色，生有黑色的头发，带有特大的性器官。这与西藏的玛姆女神（ma-mo）极为相似。很多萨满信仰的民族经常把火神描绘成女神。例如瓦固尔人（Woguls）称火为“火姑娘”，西藏的火神（me-lha）的伴神也有很多是女神，她们的任务是保持火种，煽旺火势。布鲁特人描写的独眼怪，阿那凯人（Anakhai）描写的一种只有一只眼、一只胳膊、一条腿的妖怪被认为是雅库特（Yakuts）地区最早的萨满；处瓦彻人的阿日萨热鬼（Arsari）也是一只手，一条胳膊，一条腿，一只眼睛。

这一切都使我们回忆起藏人的女神绒吉玛（单辫神）（ral-gcig-ma）李晶瓦日（li-byin-ba-ra）、一眼黑猴神等我们已经讨论过的神灵。蒙古人的战神凯撒干（Kisagan）与藏人的战神极为相似，其外形也酷似藏人的赞神：蒙古人的战神挥舞红色长棍，骑红马，一身红色。其他西藏萨满教的痕迹也可以在关于莲花生大师收服二十八位甲嘎神（rgya-sgar）的经典中找到。这些月系星宿神是以二十八位女神的样子出现的。当然，佛教传入以前的西藏星宿神都暗含在“甲嘎”神这个佛教神名之下了。这种信仰与许多信仰萨满教的民族把星辰看作是生物的认识是相通的。例如雅库特人就认为星辰爱憎分明，具有人的感情。

在我们前面论述各类护法神的起源时曾经提到，这些护法神中的大多数都是由意外死亡的人的精魂变成的，或者是因为这样或那样的原因不得不离开这个世界的人的灵魂变成的冤鬼。在信仰萨满教的民族当中也流传着鬼魂崇拜的故事。布鲁特人认为被人杀死的男人的灵魂变成了厉鬼，这种厉鬼起初只是居住在出事地点附近的人们崇拜它，认为厉鬼就在附近游荡。(可以用它和冲衣钦保〈drung-yig-chen-po〉神和红岩赞神等等藏地神灵作比较)。布鲁特人还认为萨满巫师死后的灵魂和一些重要人物死后的灵魂变成了精鬼，该民族所有的人都要崇拜它。正如藏人一样，一些西伯利亚民族的人相信被人伤害的人的灵魂和自尽的人的灵魂变成的厉鬼就住在他们死去的那个地方。如果这个人生前曾受到过不公正的待遇，死后灵魂变成的厉鬼就要伤害众生有情。根据藏族人的信仰和一些关于地方保护神的传说故事，死鬼变成的保护神可以伤害住在他活动范围内的居民，可以给人们带来

疾病和创伤以及身体的意外损害，而所有这些都是这位精魂自己生前遭受过的灾难。例如西藏地方保护神贡萨喇嘛贡觉（dgon-gsar-bla-ma-dkon-mchog），是一位死于火灾的喇嘛，他对人的伤害是使人生出火燎状的斑痕，而洛本（slob-dpon）保护神则给人们带来残疾。与此相适应，布鲁特人认为保护神埃森（ezin）——和西藏的地神（sa-bdag）相对应的一种地方保护神——是一个瘸子，他可以把很多住在他魔力所及范围内的人们都伤害致残而变成瘸子。戈尔丹人、代来特人（Teleuts）和阿尔泰——鞑靼人也有上述类似的信仰：他们认为一个灵魂“遇鬼”的人就要受到意外的身体伤害。

另一个明显的萨满教性质的信仰是藏族的“灵魂”(bla)信仰。正如藏族人所想象的那样，一些出身高贵的人的灵魂可以附在一头熊、一只虎或一头狮子上。雅库特人则说他们最大的萨满巫师的灵魂附在熊或鹰等动物的身上。前面我们在谈到为岗钦佐阿（gangs-chen-mdzod-lnga）举行跳神舞蹈时，根据一个普遍的信仰，奉献给这些山神的神奇坐马都拴在靠近跳神场地的地方，在扮演岗钦佐阿和父魔（yab-bdud）的舞蹈开始的时候，这些马匹就全身颤动起来。同样，布鲁特人认为马可以作为供给灵魂和其他无形魔神的供物。例如，当给一个灵魂出走的病人举行叫魂仪式时，旁边要拴一匹优种良马。他们认为假如灵魂一返回，这匹马就会颤抖起来。另一个相似的例子是多尔干斯人（Dolgans）的萨满巫师。据说他们派遣狼和狐狸作为他们的使者，这些动物根据其习性的不同而专司不同的事务。这又使我们想起西藏巫师的法术，他们把神灵作为自己的伴偶，例如一些十字

灵器仪式（mdos）和护地神施朵玛仪式（ksetrapāla vi-gtor-rgyab）就是如此。

根据散德希叶乌（Sandshejew）所说，要说服萨满在非祈神场合背诵降神召魂愿文是非常困难的。照他们的观点来看，一个灵魂在叫到他的名字后将会立即出现，在这种情况下才能用供品奉献灵魂。藏族人同样有这样的信仰。一次为了录音我曾要求一个西藏巫师唱一段迎请护法神的祈祷文。唱前他先在一个桌子上摆上很多供品献给他要迎请的护法神。巫师解释说，他要用唱祈祷文的方法召唤神灵到他的跟前来。如果神灵到场以后，发现巫师只是在那儿干叫唤，没有摆上各类供品，肯定会大发雷霆，而且会降下灾难。

在萨满教仪式中使用的最多的法器是一种叫做“来甘”（lekan）或者“奥贡斯”（Ongons）的表示灵魂的俑像。这些俑像可以用木头、布片或碎皮毛制成。这些俑像被人们看作是灵魂的寄托之处或监禁之处。如果是后一种情况，即俑像监禁着灵魂的话，就会导致对人的伤害，俑像所代表的人就可能受到重创或者毁灭。在我们前面几章讨论到有关白哈（pe-har）神的传说时曾提到一种特殊的俑像，叫“切帕巴”（bye-phag-pa）。根据叶斯开（Jäschke）对这件俑像的分析，说切帕巴与西伯利亚地区的萨满巫师所用的“来甘”外形特别相似。此外，根据瓦德尔（Waddell）搜集的关于白哈神从蔡公堂（tshal-gung-thang）迁往桑耶寺的传说记述：这位白哈神后来曾给桑耶寺带来危害，它的俑像被放在一个盒子里甩入河中，以此作为对白哈神的惩罚。藏族人对待白哈神俑像的方法和西伯利亚等地的萨满巫师对待“奥贡斯”的方法相似。

霍夫曼和艾利德已经指出了萨满教的鼓和藏族大鼓之间的密切联系。西藏喇嘛的鼓是用背面刻痕的棍子敲击的。[②] 和萨满巫师一样，据说苯教巫师也用鼓作为飞行的法器。有关骑鼓飞行的传说最著名而且最详尽的是苯波那若本群（bon-po-na-ro-bon-chung）的传说，这份材料最近已由霍夫曼发表。[③] 另一个与那若本群相类似的传说讲到辛饶米保经常骑大轮飞行，辛饶米保自己骑在大轮的中央，他的八个弟子分别坐在八根辐条上。好象辛饶米保和他的弟子最早是把鼓作为飞行器的。在卡尔本（bon-dkar）的教义中用八辐轮替换了鼓作辛饶米保的飞行器，而八辐轮本身是佛教传入后引进的吉祥物。假如我们观察萨满巫师所用的鼓和藏族巫师所用的鼓之间的联系，就会发现西藏苯波巫师手里的铃鼓和叫做半鼓（单面鼓phye-rnga）的法器与萨满巫师所用的鼓最为相似。例如布鲁特人的萨满用的鼓也只有一个皮鼓面。传说里讲到这种鼓最初也是两个皮鼓面，后来一位萨满的灵魂被一位天空战神抓走了。天神采用把他们的鼓分为两半的作法削弱了萨满的力量。黑苯教和萨满教也有两处相似，他们唱祈祷文敲鼓的时候，要把皮鼓靠近面部前并用鼓托住法器，使鼓槌向上。正如耶尼塞恩斯人（theJenisseians）所作的那样。此外，和拉普斯人（laps）的萨满一样，藏族人也把鼓用作占卜神器。

前面我们在描述玛卿伯姆热山神的崇拜形式时提到仪式进行时要在地下铺一块毡。根据斯考德（Schroder）所说“突杰”（Tujen）的巫师举行法事时也必须跪在一块毡子上；进行天气占卜时使用的祭羊也放在一块毡上。前几章我们讨论到凯念神穷嘎瓦（白毡凯念）（dge-bsnyen-phyu-

ng-dkar-ba）的代言神巫的穿戴时，曾提到神巫戴的是毡帽（phyung-zhav），而毡在萨满巫师举行法术时应用的非常普遍。例如，布鲁特人把他们的新萨满巫师置于毡上，当一位萨满巫师沿着桦路从“天空降下”时就要准备好这么一块毡。在给人叫魂的时候，也要把病人放在一块不平常的白毡上。④

苯教巫师和佛教法师举行宗教仪式时经常使用箭，特别是叫做“达达”的占卜神箭。箭也是一种萨满教巫师经常使用的宗教法器，特别是布鲁特人的萨满巫师在他们举行的很多巫术中都要用到箭：崇拜火神时用的箭要用各色丝带装饰，并缀上铜扣。（这很象西藏的修火神箭〈me-lha-vbod-pavi-mdav-dar〉。这种箭是藏族人专门供给火神的。）此外，当给病人及幻迷者叫魂时，要把一支箭插在模拟病人形象而用食物制成的俑像上。这种方法在西藏的藏族及夏尔巴人中都广泛使用。另外还有一种用于祈福的箭。根据哈日瓦（Harwa）的说法，西伯利亚大部分的民族都把箭用作供品或圣器，用箭来保护自己或用来驱鬼。用来驱鬼祛魔时，当巫师念颂咒经或祈祷文时便说：“射出一支神箭”。这种作法在藏族人中间也很普遍（见本书关于箭的描述部分）。在每年的藏历新年节宴上，为了驱散并禳除邪魔，就要由年节司仪射出一些箭。西藏萨满最典型的表现之一就是用箭吸吮病人体内毒液治病的习俗。正象周克萤人（Chukchi）的萨满巫师一样，西藏巫师在吸完病人体内的“毒”之后，也要拿出一条小虫或其他从病人体内“吸出”的东西展示给众人看。另一种重要的带有萨满教性质的法器就是我们在论述佛教传入以前的某些仪式的起源问题时谈到

的“康薪”（khram-shing）。康薪是一块六角形的木板，上面刻有菱形条状凸纹，也叫“鳞纹板”，用以拘召鬼魂。与康薪鳞纹板相似的是玉热克（Yurak）部落使用的象征“世界中心轴”的方形木棍。木棍的四个面上刻有十字纹或七道菱形纹。

藏族人的“普布”（phur-bu 一种短剑）与信仰萨满教的布鲁特人使用的木棍有相似之处。根据佛教教义关于“马脖”（rta-mgrin）的说法，“普布”的顶端要装饰上一块马头型的宝石，居住在伯克莱（Baikal）地区的布鲁特人萨满使用的木棍的端头也装饰有一个马头。

当我们比较西藏的巫师使用的带有萨满教成分的法器和道具时，我们发现了很多惊人的相似之处。许多西伯利亚地区的萨满巫师（例如泰愣吉特斯〈Telengites〉多尔干斯人，雅库特人，通古斯人〈Tungus〉）都穿饰有羽毛的斗篷，戴饰有羽毛的头饰。这种装饰的目的是想使萨满成为一只鸟的身形。这与藏族祭司穿的所谓“垛来”（stod-le）有相似之处。“垛来”是祭司举行火祭仪式（sbyin-sreg）或表演宗教舞蹈时穿的外衣。佛教僧侣也穿这种外衣。实际上“垛来”是一种插有羽毛的衣服，是一种经过简化改变的萨满教标志。正如萨满巫师的斗篷一样，“垛来”的肩部也用羽毛装饰。除了这些相似的地方之外，信仰萨满教的民族都把猫头鹰的羽毛用作斗篷的装饰羽毛。西藏佛教僧侣是把兀鹰这种藏地最大的鸟的羽毛用来装饰“垛来”。兀鹰羽毛也用来装饰祭司的头盔，而根据萨满教的仪式及惯例，萨满巫师的头巾上也要带上羽毛。我们在本书146页提到藏族人相信祭司在举行仪式时穿的法衣具有某种非凡的力量。与此相对

应，一些西伯利亚民族也相信萨满之所以有神力是因为他举行巫术时穿了法衣。这种神力还可以通过给巫师的衣服添接长长的布带的方法得到加强。西藏的祭司和黑帽舞者戴的帽子、穿的盔甲上面往往也缀上长长的丝带和锦带，这显然是上述观念意识的遗留物。西藏佛教的代言神巫与萨满教的巫师所戴的头巾两者之间也有相似之处。例如突杰的巫师头戴系有很多小铃和五个耳环的木冠，并缠有红头巾。或者头缠叫做"绰瓦仁阿"（khro-ba-rigs-lnga）和"夏畏仁阿"（zha-bavi-rigs-lnga）的缀纸板红布巾；而西藏的下层巫师也同样戴这种冠帽。耶尼塞恩斯人的萨满在进行巫术时要把一种皮革或纸带系在头上，这与上面的戴法有一定的相似之处。另外，泰愣吉特斯人的萨满巫师也用饰有海螺、珍珠、或金属扣钉的红布片缠头。一些萨满巫师还常常戴着尖顶的金属头冠，冠的铁角代表触角，尤其是代表公鹿的犄角。与此相适应，苯波巫师所戴的有尖角的铁制金属头饰，纳西部落的巫师戴的也是这种铁制头饰⑤。大概这是由于苯教巫师和纳西巫师所戴的这种金属头饰最早也是起源于对公鹿犄角的模仿吧。至于在表演宗教舞蹈（vcham）时戴有骷髅面具的演员所穿的衣服与一些萨满巫师所穿衣服之间的相似情况，艾利德已经指出了这一点，这里就不再说了。

萨满巫师在进行巫术表演时往往要把自己的脸遮起来，这是萨满仪式中一个具有明显特色的仪轨形式。萨摩耶德斯（Samoyeds）人的萨满举行仪式时把脸藏在一块布的后面。粟特人（Soyots）的萨满以及居住在阿尔泰地区诸民族的萨满巫师举行巫事时要用长布带遮住脸的大部；布鲁特人的萨满则用木头或金属皮革制成的面具遮住脸。如此作法在

西藏的僧人和巫师中也都盛行：在举行火祭仪式时，祭司头上裹着用带有熊毛的黑布做成的长头巾，上面只留一线眼睛的位置。这种长头巾有时也缀在凯念穷嘎瓦的代言神巫所戴帽沿的前面。“斯巴穆群”（srid-pavi-smug-chung）或“赛帕穆保”（bse-vbag-smug-po）是一种古代的皮制面具。据说是吐蕃人远征帕达霍尔（Bhata Hor）之后带回桑耶寺的。皮面具是一种萨满面具，它代表萨满的外形特征（这种面具如同通古斯人、泰愣吉特斯人和美国阿拉斯加的爱斯基摩人使用的面具）。有了这种“神灵面具”就可以使代言神巫具备真正神灵“代言人”的资格。戈尔丹人和布鲁特人的萨满戴的另外一种重要的道具就是所谓的“陶利”（toli）：一块挂在胸前或护在背面的铜镜。据说“陶利”铜镜最初是从抵御邪魔的盾牌演变而来的。西藏巫师挂在腰上的镜子(me-long)和代言神巫使用的能传达“神语”的圆铜镜与“陶利”的性质也大致相同。

剑是西藏巫师使用的最重要的法器之一。它主要应用于占卜仪式或用来治疗病人。尤其是巫师在神灵附体的颠狂状态中挥舞的剑更是有效的去邪灵物。剑在很多萨满教流行的地区也是巫师使用的法器。有些萨满巫师用剑作巫术的开始表演，然后用剑作为旅行“天界”时吓退鬼魂的武器。

西藏巫师与西伯利亚萨满教之间的密切联系，霍夫曼已经对此作了论述。霍夫曼据此对奥尔马克（Ohlmarks）的理论提出了质疑。根据奥尔马克的观点，所谓“副极带民族”（Subarctic peoples）的萨满（根据他的分类，西藏就属于“副极带民族”）在进行“降神仪式”时，不能达到“极地民族”（arctc peoples）萨满在降神仪式中所达到

的那种野性的颠狂幻迷状态。有关西藏巫师进入幻迷状态的描写，可以参看本书第二十一章。笔者书中对此的描写清楚地表明西藏巫师的颠狂幻迷状态的程度与所谓“极地民族”萨满巫师的幻迷程度是一致的。奥尔马克认为“副极带萨满”（Subarctic Shamans）为了达到其“小萨满状态”（Small Shamanizing）（指一种神灵附体后的幻迷状态——译者）。（与“小萨满状态”对应的有“极地萨满”〈Arctis Shamans〉的“大萨满状态”〈Great Shamanizing〉）。必须借用酒精和烟草作为麻醉刺激物。[6]但是这种说法与我们所了解的西藏宗教实际有很大的出入；我们前面提到西藏的巫师及祭司等禁止使用烟草或酒精。如果有人为了达到一定的幻迷程度而偷用麻醉剂就被人们看成是骗子，一旦骗术败露就要受到制裁。这类骗子通常使用的毒品是“滑希石”（hashish），一种古伊朗的占卜师使用的迷幻剂。在西藏，为了诱导代言神巫进入幻迷状态，巫师的助手往往要焚烧檀木技。根据奥尔马克的观点，这种烧檀技的作法在很多西伯利亚信仰萨满教的民族那里也同样施行。奥尔马克进一步认为，为了诱导萨满进入迷幻状态而弹奏宗教音乐；“附体神魂”可以控制萨满并可通过他的嘴讲话以及有些萨满在“神灵附体”之后能够用武器伤害自己的说法都是“青年萨满教”（genuine shamanism）特有的组成部分。然而，以上的诸种说法，在我们前面论述西藏巫师的信仰及宗教仪式时已经提到了：在举行仪式时要弹奏各种乐器。为了请神降神并通过神圣之口宣讲神谕，有一种特殊的请神祈祷歌队用一种独特而较快的旋律颂唱祈祝愿文。在神降下来并完全控制了神巫之后，为了证明神有无上的威力，神巫往往

用武器刺扎自己的身体而又丝毫不觉得痛苦，也不致引起伤害。有关这类内容的考察，我们还应该提一下斯考德。根据他的观察，“突击”的巫师在使用了麻醉剂或者在神附体之后，为了证明自己得了“神性”，必须伤害自己。另外一个证据就是西藏巫师的迷幻状态的程度及主要特征与所谓“极地萨满”迷幻状态的程度及特征大致吻合。特别是当我们把在本书二十一章描写的西藏巫师的降神过程与奥尔马克描述的雅库特萨满教巫师的传统降神会过程加以比较的话，两者之间的吻合现象就更加显而易见了。奥尔马克把雅库特的降神过程分为三个主要的阶段：

〈一〉召唤神灵的坐静阶段。

〈二〉神灵渐入神巫身体；开始狂舞、脸部扭曲，口吐白沫。

〈三〉萨满巫师趋于安静，宣唱神谕。

上面谈的这三种萨满进入幻迷状态的特征与笔者在本书431页（原书页码）描述的西藏巫师降神的主要过程极为相似。另外在幻迷状态开始之前，西伯利亚的萨满巫师和西藏巫师都感到身体发热；在幻迷状态开始之前，西藏巫师所站的位置和萨满所站的位置很相似。例如，布鲁特人的萨满巫师在进入幼迷状态时把双脚分开，低下头，随着神灵的附体而大声哭叫。因为信仰萨满教的民族认为萨满巫师在神灵附体后，神灵给萨满授予了不平常的力量。藏族人对此也深信不疑，他们认为一个巫师在幻迷状态中具有一种特殊的喊叫声和可怖的表情，动作也是神灵附体的奇异动作。神灵也给予巫师以非凡的力量，巫师可折弯刀剑或者带着沉重的道具和铠甲窜到空中，西伯利亚的萨满巫师在幻迷状态的高峰中也

感到身轻如燕，虽然身上穿着很重的并饰有铁制品的萨满法衣，但他们还是疯狂地乱蹦乱跳。在萨满降神仪式的最高潮，神灵通过萨满巫师的嘴来讲话，萨满本人是毫无知觉的，他不知道自己说了什么。“神语”是通过第三者翻译给众人的。这种情况在西藏的代言神巫那里也可以观察到，可见两者之间非常的相似。一个西藏巫师受到人们的尊敬程度取决于这位巫师在举行法术时神灵附体的次数和附体神灵的等级；与此相适应。阿拉斯加的爱斯基摩人也认为一位萨满身上附有神灵的数目越多，他的神力也就越大。

凯诺尔·柯诺爱琳（Knoll Greiling）在她关于萨满教的论文中把萨满的一生分为四个时期：

（一）具有成为萨满的“灵气”。

（二）成为萨满的时机以及他本人对此的反应。

（三）成为萨满的准备时期。

（四）萨满活动的过程（幻迷初起，幻迷初级阶段，狂迷、恢复神智阶段）。

我们现在需要判明的是，上面说的分类方法是否可以认为他最具有典型意义，能否适用于西藏巫师的生活经历。和西伯利亚萨满教的情况极为相似，并不是每个男人或女人都可以成为代言神巫（Prophetic medium），它需要某些成为萨满的“灵气”。根据笔者的藏族合作者所说，许多西藏巫师都具备高度的生理敏感性，对外界刺激的反应迅速。例如洛桑彭措（blo-bzang-phun-tshogs）告诉笔者说他的父亲，大巫师坚参他青（rgyal-mtshan-mthar-phyin），一些区区小事也常使他大动肝火。此外，只有被神灵选中作代言神巫的藏族人才有资格成为神巫。西藏挑选神巫的情况

与萨满民族的“神选”（divine selection）方法相类似，如果用钱物贿赂而获得萨满资格，则被人们认为这种萨满教已经腐朽而失去灵气。用钱物贿赂取得萨满资格的人在西藏是没有的。

许多萨满都宣称他们被选作萨满是由于祖先神灵的暗示或者是由于梦中神人的导引，大巫师坚参他青也说他在梦中见到了白哈神。白哈神告诉他，世间护法神（Vjig-rten-pavi-srung-ma）之主选中坚参他青作未来的代言神巫。德国斯查菲远征队（the German Schäfer-Expedition）一九三九年在拉萨遇到的大巫师也是这样说的。

当神灵挑选萨满时，未来的新萨满都要患一种特殊的萨满病。从老萨满开始引导继任萨满学习萨满教的教义及仪式之日起开始，这种萨满病还随之一步步地趋于严重。西藏新入选的巫师也同样遭受同类疾病的折磨，症状与所谓“萨满病”很相似。他们也必须经过这一个“严酷艰难的开始时期”，其中大部分巫师是在寺院度过初学阶段的。与萨满巫师相似，很多藏族人根本不愿意自己成为代言神巫，他们害怕病苦和降神时的折磨。在很多西伯利亚民族中间，萨满巫师的职位都是世袭的。根据贝尔（Bell）的说法，西藏南部边界地区所谓“巴沃”（dpav-bo）和“念姣姆”（bs-nyen-jo-mo），都是一些下层的女性神巫。母亲的神巫位置就由女儿来继承。根据佛教教义，僧人必须独身禁欲，所以高级的神巫（佛教化的神巫）职位是不能世袭的。

大多数的“未来萨满”在他年轻的时候都要受到“萨满病”的折磨，西藏神巫也是如此。据笔者的藏族合作者所说，西藏年轻的神巫大多数都达到了性成熟的年龄。在西伯

利亚民族中间往往流传着关于精怪诱拐年轻萨满的故事。此类的传说在西藏苯教一份经典中也可以找到。苯教经典说有一位年轻人被精怪诱惑，跟着他们在外面游荡了十三年。在这十三年间，年轻人获得了超凡的神力。利用这种神力，就是年轻人回到人间以后也可以和精怪取得联系。关于这个故事的萨满教性质，霍夫曼早已指出了。此外，与萨满教的起源相类似的故事也许是西藏的一类佛经文学，这些文学作品描写一些人死后，降到了佛徒们所说的地狱，但是他们后来又被放生人间，向有罪的众生宣讲他们在地狱里所遭受的痛苦 。西藏佛教文学的这类作品，藏语叫"再生"（vdas-log），是整个藏族文学的重要组成部分。其中有很大一部分被翻译介绍到锡金雷布查人（lepcha）中间[9]。

在成为一个真正的萨满巫师之前，未来的萨满巫师都要受到"萨满病"的折磨。经历"死亡"和随后的再生。他知道自己要被"砍碎"，然后装入一个大锅里"蒸煮"，最后彻底地脱胎换骨，成为一个"新人"；为了以后他能够胜任萨满的职业，他也必须进行这么一次"改造重铸新人"的过程。这种仪式酷似由艾利德记录的西藏所谓"断身"(gcod)的仪式。被施使"断身"的巫师要亲眼看见自己的"身体"被切割撕分成血肉和骨头，奉献给各路神魔。有一位藏族人给笔者讲述了他在经受"断身"仪式时的种种感觉：在举行仪式时，主管"断身"术的主司告诉受术者说，仪式完成之后，接受"断身术"的他将有一种获取"新躯体"的感觉。这位藏族人所说的感觉与来底萨罗（lehtisalo）记录的雅库特人所说的感觉极为相似。雅库特人认为他们民族的萨满巫师最初都要在一个荒凉孤寂之地静居，并把身体"切"成

几块。萨满巫师自己躲在专为“切割”身体特制的帐篷里，看着自己被“切”成几块，然后那些分散的骨肉又聚合在一处。当另外一个人把他从梦中叫醒的时候，他又重新获得了“生命”。

通古斯人的萨满巫师在其成为萨满的最初仪式上，要立起两颗大树，砍掉树上的大枝杈，但要留下树的主枝干；与此相似的习俗是喜马拉雅附近地区的佛徒所遵循的一种仪式：当这些佛徒竖起祈祷经幡时，往往把幡旗系在生长结实的树的主杆上，除了最高的主枝外，其余枝杈统统砍掉。

事实上，西藏的巫师（书中“巫师”一词不仅指苯教巫师，也指佛教某些教派专门降神念咒的僧人——译者）进入幻迷状态后也要出现萨满巫师所具有的几个主要的迷幻颠狂特征。（参看我们上面提到的萨满分期的第四条）。通过笔者上面的论述分析，我们也可以看出这一点。萨满巫师在其幻迷阶段的高潮，即狂迷阶段施行的主要动作叫做“飞魂”。所谓“飞魂”是指萨满巫师的灵魂离开了他的身体去到地狱解救被妖魔摄走灵魂的人以及诸如此类的事。与此相似的是笔者在本书425页提到的西藏“巴沃”或“念姣姆”女巫的招魂仪式和苯波巫师在葬礼上举行的仪式。这些都是萨满教“飞魂”仪式的残留。苯波巫师在葬礼上施行巫术时，先派出自己的灵魂到地狱下界，查明死鬼碰到的是哪个索命鬼。如果可能的话，苯波巫师的灵魂就从妖魔手中救出死者的灵魂[10]。值得注意的是，有时在进行这种巫术时，要用一根绳子一端拴住代言神巫的手，另一端拴在用作供品的动物的腿上。显然，这根绳子是被作为神灵进入神巫体内的“通路”。类似的观点在信仰萨满教的民族中也很流行。当布鲁特人给

病人叫魂时，要把一根红色长绳的一端系在一支箭上，然后把箭从屋子门口拉出固定在外面；把红绳的另一端系在一个小桦木条上，把桦木条插在门前院子里，叫魂仪式便在院子里进行。根据一些民族的葬俗（如哥亚克斯人〈Gijaks〉戈尔丹人、奥若冲斯人〈Orochons〉和奥尔柴斯人〈Olches〉），要引导游魂进入专为他盖的茅棚里，就必须从停尸茅棚里拉出一根绳子，把绳子拽过河，拴在河对岸的一颗树上。他们认为这样做的话灵魂就会顺着绳子找到自己要走的道路。特别是戈尔丹人和东部通古斯人都认为在葬礼上要用绳子给死者的灵魂指示道路。

布鲁特人相信他们的巫师能够乘彩虹上天。在举行仪式时，彩虹是用两根丝带表示的。一根丝带是红色的，另一根丝带则是蓝色的。这种观念在西藏佛教中也可以找到。例如在唐嘎的画面两侧各挂有红黄丝带。这两种不同颜色的丝带藏语分别称作“黄虹”（vjav-ser）和“红虹”（vjav-dmar）。藏族人认为这两条丝带可以接通住在天宫的画面上所描绘的神灵的真形实体。西藏的绘画作品中有时还可以看到死者的灵魂顺着彩虹走向天宫的画面（西藏祭祀用的一种灵器上面的纹路是用各色象征彩虹的丝线绕就的，或叫灵器纹〈mdos-ris〉。这大概也是这种观念的反映——译者）。本书二十六章描述的一些仪式里讲到用面粉做成“道路”以便供附在灵器和朵玛上的神灵使用。西藏古代传说里讲到吐蕃早期诸王都是通过“木绳”（dmu-thag）来往于天空的。其实这也是上述萨满教观念的变异隐喻形式。对此艾利德还专门作了论述[11]。

有关萨满教的遗迹在西藏的“十字灵器”仪式上也可以

找到。我们前面已经提到灵器所依的基座分为三到四个阶梯，代表所谓的须弥山（世界山）。就是这个传说中的"世界山"在大部分信仰萨满教民族的神话中扮演着非常重要的角色[12]。这些民族都相信"世界山"有三个、四个或七个山阶，在"世界山"上还生长着"世界树"。例如，雅库特人认为"世界树"没有枝杈但上面结满了纺绽。（他们还认为萨满是从卵中生出的，而卵生的说法在藏族或纳西族的传说中也同样存在，传说讲到他们古代的各类神灵都是由蛋里孵出来的。）根据笔者的看法，置放在象征"世界山"基座上的十字灵器就表示传说中的"世界树"。根据萨满教的信仰，"世界树"是长在"世界山"上面的。萨满巫师用这种树做他们的法鼓。藏族人则认为"十字灵器"木拥有特殊的神性，所以就有保存废弃的十字灵器碎片的作法。和藏族人"世界树"一样，萨满巫师也把"世界树"看作是生命之树。有关这个问题的论述，可以参阅本书336页涉及七战士势力的一则传说。非常有趣的是，藏族人把大十字灵器的中心轴也称作"生命木"或"生命树"。

西藏的佛教僧人，咒师（sngags-pa）和苯教的天气占卜师都使用十字灵器（萨满巫师也使用类似的法器）。为了"关紧地门"，要给地神供奉一种特殊的十字灵器，并要举行一种与叫做"老母孔玛"的神灵有关系的仪式[13]。这项仪式与奥斯特亚克斯（Ostjaks）人举行的一种巫术十分相似。奥斯特亚克斯人的萨满巫师为了关闭地上的洞孔，必须给"地神老母"供奉祭品。因为这洞孔是地下通上人间的孔道，通过这个孔洞，疾病也能够传播到人世间。

最后，我们还可以列出很多西藏的诸种宗教与萨满教有

联系的传说及习俗。这些传说和习俗仪礼在西伯利亚萨满中可以找到对应的材料。在前面几章，我们经常提到一种叫做“鲁”(klud)的俑像，藏族人用它来禳除“转嫁”疾病和不幸等等。戈尔丹人也有这种巫术。他们用胶泥制成俑像放置到妖怪能布放疾病的地方，然后象西藏的俑像“鲁”一样，再把这种“染上病”的俑像扔掉。布鲁特人的萨满也把魔怪驱赶到俑像内或者活的“替罪”祭羊身上，并用这种羊的胛骨占卜，而西藏人也进行类似的仪式④。藏族人施行的一些毁敌魔术在雅库特人那里也能找到对应的巫术。例如雅库特人把绘有某人身形的俑像毁坏以达到伤害其人的目的；布鲁特人把上面画有敌人颠倒头形（头朝下）的图画挂在“约达”（Yourta）上对敌人施放咒术。藏族人认为那些传说中的萨满巫师所具有的种种超凡能力，他们自己的巫师也和样具备。象那些萨满巫师一样，据说西藏的一些佛教僧人同苯教巫师用铁器刺扎身体、脚踢烧红的物件而毫无痛感。甚至说他们也能在空中飞行，用羽毛断铁。

注　释

① 霍夫曼（Hoffmann），《苯教与萨满教》（Bon-Religion and Schamanismus），PP197—210。
艾利德（M.Eliade）'le chanmanisme et les technigues archaiques de l'extase,paris,1951。

② 霍夫曼《苯教史》（Quellen zur geschichte der tibetischen Bon-Religion, P.202。

③ 同（2），P267。

④ 奥尔斯克（L.Olschki）《毡的神话》（The Myth of

the Felt, Berkeley 1949。该书收有很多此类的神话。

⑤ 骆克（Rock）《纳西人的龙崇拜及其相关的仪式》。（The Na-khi Nāga Cult and Related Ceremonies）罗马，1952。

⑥ 奥尔马克（A.Olimarks）《萨满教研究》（Studien zum Problem des Schamanismus Lund-Kopenhagen），哥本哈根 P.112，1939。

⑦ 哈瓦（U.Harwa）《西伯利亚民族的宗教仪式》（Die religiösen Vorstellungen bei den Sibirische Võlken），赫尔辛基，1938年版。

⑧ 一位萨满死后也要放归人间，向人们讲述他在另一个世界里的经历。见奥尔马克（A.Ohlmarks），《萨满教研究》（Studien zum Problem des Schamanis-mus），P196。

⑨ 这部著作雷布查人叫做 Nŭng yŭng mŭn de luk, Kar ma ôug jŭn să cho, kham kón nan tă ju să nam thar和Thung Sal grăm mo nam thar。

⑩ 内贝斯基《苯教》（Bou-Religion），P59。

⑪ 见注①，P381。

⑫ 同①，P241。

⑬ 瓦德尔（Waddell）《西藏佛教——喇嘛教》（The Buddhism of Tibet, or Lamaism），伦敦，1905年版，P484。

⑭ 海西希（Heissig）《蒙古的宗教》，P.508。

（译自内贝斯基（René de nebesky-wojkowitz）著《西藏的神灵和鬼怪》（ORACLES AND DEMONS OF TIBET）第二十七章：〈Some notes on Tibetan shamanism〉1956年初版，格拉茨1975年再版，译者按1975年版译出。）

西藏的苯教

（意）图齐著　金文昌译

苯教（Bon习惯上也用作地名，如作Bon或Bond yul，即蕃域，指吐蕃）①是吐蕃的巫教。尽管它受到了佛教的全部影响，但它仍延存下来了。整个西藏地区都分布有苯教寺院和苯教圣址。它们在西藏东部特别多；在西藏中部则较少，虽然在日喀则附近也有一座很大的寺院；在该地区的西部边陲地区也有苯教寺，如在洛地，那里在政治上无疑应属于尼泊尔，但在文化和语言方面则应属于西藏。因此，这里苯教是指今天仍有生命力的一种宗教，它有自己的信徒、宗教圣地和寺院。它在喇嘛教中维持下来并从喇嘛教中获得了许多思想和教义，但喇嘛教却从来未能完全遏制住它。如果本书直到其阐述的末尾才谈到苯教，这主要是由于我们前文所指出的情况，尤其是民间宗教和喇嘛教的某些特点，都在

① 在藏文中，d和n两个字母经常易位。书末《参考书目》第35条第6叶也断言Bon≈Bod。藏文名词bon也应与神词bon联系起来，大家一般均用作zlo的意义（“祈祷”、“诵”、默祷神咒、“邀请”一高级人物、国王或神灵），同样也用作交付或奉献某种物品的意义（乌瑞1964年文）。但这些意义明显仅形成了Bon字在发展过程中所获得的引伸意义的一部分。参阅斯内尔格洛夫：1967年书。

一定程度上打开了理通苯教的道路。

即使不考虑在中亚发现的某些简短文献，我们也会发现吐蕃佛教之前的宗教曾经历过一个漫长的发展过程，其目的是面对无疑要强大得多的佛教教理结构而使它获得一种竞争力。此外，我们不应忘记以下事实：我们今天觉得应属于苯教教理结构组成部分的许多著作都诞生于一个相对较晚的时代，它们明显是在佛教的影响下诞生的，它们同样也向佛教借鉴了经文分类法与分成《甘珠尔》（其中包括有辛饶神谕内容者）和《丹珠尔》两大经文集的作法。无疑在吐蕃前弘期佛教时代，苯教教理也开始接受一种文学形式，如把仪轨习惯（直到那时为止一直是以常规传播的）编纂成典。这一完善工程得到了很大发展。在此期间，由于我们已指出的原因，支持进行施教办法和教理方面整理的兴趣得到了发展。其原有仪轨的实际目的是确保对赞普本人、家族首领和特权家族的保护和庇佑。正如这今天仍是民间宗教中的习惯一样，这种仪轨是指在某些生死攸关和危险时刻消除作恶的神灵。这样的习惯便提供了得以逐渐建立教理结构的基础。这种教理不仅仅受到了佛教的影响，还受到了由于吐蕃人开拓中亚以及与汉地和印度接触而获得的其它思想及教理的影响。苯教传说本身中就含有暗示其最著名的大师及其教理的编纂者们各自出身地的内容，如勃律（吉尔吉特）及其附近地区和象雄[①]。“象雄”这一地理名词一般是指吐蕃西部，但同样也用作指以从该地区由西向北和东方延伸的一块其宽

① 有关象雄问题，我仍坚持自己已解释过的观点（图齐：1956年书）。参阅伯戴克：1967年文，第252页。

度极不均匀地区的名称（在那里共使用八种主要语言和二十四种次要语言）。大家还提到了一些原籍为迦湿弥罗（克什米尔）、汉地以及苏毗的大师们。勃律以及迦湿弥罗形成了一个主要是借鉴湿婆教的宗教地区。在其近邻(洪萨地区)，广泛流传着的一些同时起源于伊朗和湿婆教的神秘教理已被记载在一部著名的易司玛仪派的伊斯兰教著作中了，它们在该地区也享有很大的地方名气。辽阔的边陲地区象雄不仅有志于改变它自己的宗教思想，而且还传播外来思想的反响。从苯教传说中我们还知道另一个地区——大食（STag gzig），此名词在藏文文献中一般是指伊朗和操伊兰语，但却受伊斯兰教统治的社会。所有这一切都似乎清楚地说明了由湿婆教在教义范围内施加的影响（一些论著的藏文著作可以作为佐记，如《参考书目》第82条）①。

我们无论如何也应考虑到以下事实：当时在西藏的附近地区如迦湿弥罗、勃律和斯瓦特等地，湿婆教的教派和宗教崇拜仪式都很繁荣（参阅图齐：1958年书，第279页和以下，1963年文第70页）。当然，当我们谈论湿婆教对苯教的影响时，主要是指吐蕃人称之为“已改进的苯教”的形式，即它已开始组织成一种系统时。支贡邀请的苯教徒来自印度和大食之间的古那瓦塔，他们完成仪轨（《参考书目》第85号，

---

① 据某些史料（如《拉达克王统记》）记载，朗达玛并不是被苯教徒而是由四位婆罗门僧引入了外道。黎吉生的假设（1957年文第76页）认为朗达玛可能坠入了湿婆教派的影响之下，它虽然至今仍是一种假设，但为了今后的研究也值得予以考虑。

第7卷，第7叶）。其行为如同湿婆教的极端派一样，如迦波厘的湿婆教徒。我不知道古那瓦塔一地，我在《往世事》的地理名表中没有找到任何发音相似的名词，唯有arṇa例外。参阅西尔加尔：《古代和中世纪印度地理研究》，瓦拉纳西1960年版；基尔费尔：《〈往事书〉中的宇宙体系》，波恩1954年版，第118页（西尔加尔书中作Hūna）。这些人叫作山地居民。与湿婆教思想的多处吻合可以通过大圆满派学者们而间接得到解释，它们是在湿婆教具有许多关系的该教派成功地获得了对后来成为系统化的苯教教理的影响之后才产生的。其它明显比较古老的成份也证明了由伊朗信仰，据所有迹象来看，特别是由楚尔凡① 信仰所施加的敏感影响。所以，当涉及到一尊世界上固有的神，也就是一尊可恶正净王时，当时既无太阳又无月亮，既无时间又无季节的流逝，而仅有一种纯粹的可能性。后来产生了两束光芒，一白一黑，由此又产生了两个人。从黑光中诞生了一个黑人，从白光中诞生了一个白人。这些人之一代表着否定和不存在的原则，他全副武装，即“黑色的苦难”。他来自星辰魔鬼或干旱，随身带来了各种瘟疫和灾难。诸如鬼、魔、罗刹这样的魔鬼便开始作恶，而对天神的信仰熄灭了。

在有关白人的问题上，正好是相反的情况。他是起积极作用的神，是生灵之神。其名叫作“有光者”或“发光者”，它是一切善的本源。在他出现之后，天神又重新受到了崇

① 由于与中亚民族的接触或通过在这些地区广为流传的摩尼教以及后来在回鹘人文化的影响下，这些宗教才得以传播（葛玛丽：1961年文）。

拜，又开始了击败魔怪的斗争。在这里，我们明显地处于了由楚尔凡教派为标志的象征领域。

其它具有施教和理论特点的著作(《参考书目》第10条)在一生中区别出了三个时刻：自我存在，即永远存在和处于一种不活跃的地位（不依从他人）；作为活跃者的存在；生灵自我发展和在自身中引起差异的物质因素。这种思辩观念与另外的观念相联系。据后者认为，事物是根据它们固有的主要特征而存在的。完全如同外部世界一样，火焰因其本质而向上，水的流程则向下；这也完全如同人间一样，本性在人身上自起作用。因此，存在着一个潜在的世界，它是由于人类的干预而实现的。所以，生灵是在象征世界的不同方面中和我们生存的这个世界中表现出来的。

相当于湿婆教各教派中的“自在”的创始人的形象具有不同的名字：有光（书末《参考书目》第10条，第9叶）、普贤和万身主等。它所创造的事物具有两种面貌：外部世界（外观）及其所包括的内容相当于在印度的无生物世界和有生世界之间存在的区别。与此直接有关的是一种肯定很古老的宇宙起源论。它始终建立在一种二无论的基础上：从创世者的呼吸中发出了两个音节“嘘！嘘！”，逐渐又出现了整个世界。有关世界中的所有物的创造问题是向两个方向发展的，即由一个行善的父亲和一个作恶的父亲之作用。其一诞生于一枚白卵中，其二诞生于一枚黑卵中；其一为生灵(有)之王，其二为生灵（无）之王和魔鬼势力之源泉。上文首先提到的名称的缀字法徘徊于其原文Saṅs po yab Sria和Ts'aṅ-Pa(梵天王）之间，这就明显说明了受来自印度的宗教术语的影响。自黑卵中产生的神祇叫作“无限黑体”，

但在其身旁站有一个慈善的母亲，她诞生于水中，由于这一原因被称为“水王后”。

与此同时发生作用的是一种无限的神谱的发展。从桑保和“水王后”的结合中诞生了十八个兄弟姐妹（成世界兄妹），也就是九男九女。在男子中，第一个出生的是世界之王；在姐妹中，第一个出生的是天空女神。据其它文献记载，她仅仅叫作阿其贡杰，称成世界药(《参考书目》第2条、第5叶）。其位置在冈底斯山（同上），也叫作药师母（同上，第12叶）。她有属于药神的无数集团，是西藏民间宗教中享有很高名望的女神。

出自黑色和作恶的神会产生疾病、瘟疫、饥饿和干戈，总而言之是仅与生灵作对的一切力量，完全如同安格拉·曼纽与阿胡拉·玛兹达（指祆教中的恶神和善神。——译者）相对立一样，也如同黑暗的本质与光明的本质形成了鲜明对照一样。这九男九女又根据情况各自与其它的女神或男神（他们都是幻象）婚合，因而由此产生了不同的神灵等级。这些天神都具有双重性，其本质绝对善良。四季之神主管十二年一周期的地支十二种动物神以及其它那些拥有可以使它们控制妖魔的各种败类并使之服从它们的意志之能力的神。

邪恶神灵的情况也如此。它共包括死神、木神、损善神、魔、水鬼、龙、妖和九兄弟桃郎神。这里是指一个什色的世界，半神半魔，其中有一些互为对衬的神灵同时存在，互不排斥。有一事实值得我们注意，这就是传说中甚至保留了对一个信仰阶层和一些逐渐变化并彼此同化的宗教崇拜仪式的回忆，同时也保留了对这些不同的驱魔和巫术形式并存的一种原始的有史料记载之前的状态的回忆。我们在民间宗

教中，尤其是在有关墓地的殡葬仪礼和保护活人对付他们受死人或魔怪威胁的灾难中，仍可以发现其残余。

我们已经讲过的灵魂多样性思想① 肯定应追溯到西藏民间宗教的这种原始基础。我们可以将此与附近民族中的类似观念相比较。如果我们想象一下本处所论述的宗教形式之历史背景，那末这些吻合和差异就显得格外清楚了：当时吐蕃尚未实现政治统一。据一种肯定是反映了事物真实面貌的传说认为，吐蕃当时分成了不同的部族（如《参考书目》第85号，第7卷，第4叶）：首先是十二个“希尔玛”，其次是四十位小国王，他们互相斗争，此外还经常担心来自附近地区的入侵。这些地方君主各自仅对一片有限的领土行使职权，从民族学观点来看他们并不统一，他们以己名为这些地区命名或自己由这些地区获名。某些强大的家族随心所欲地以相应的仪礼在那里行使统治权，他们将其世系谱追溯到一名天神先祖，常常以适当的仪轨而将先祖视为一座高山。

那些神圣地区，无论是平原还是山区，都一律叫作神庙。当辛饶米保于十二年期间完成其启示业绩和第一次使命时（《参考书目》第31条），他每年都前往一座山上，它恰恰就是一座神庙。在此背景下，特别引人注目是使用“三百六十”这一数字，它肯定不是暗示占星术。一种著名的神吉阔或格阔的世系共包括三百六十尊神，圣庙的数目同样也是三百六十座。“三百六十”是用来写作苯教经典的语言的数

① 那种把灵魂看作是某种物质（虽然极其细小）的作法出自对国王殡葬仪轨的描述。大家在这种仪轨中认为灵魂“集中于”举行仪轨的特殊时刻。

目，辛饶米保后来将这些语言统统译作了唯一一种语言，即塞缚悉底迦的语言（苯教语言）。各民族又据此重新以他们各自的语言翻译这些经文。“神庙”的概念没有消失，而只是其名从此之后仅限于指在家中或山上为保护神设置的特殊的供奉处。

有关出山或出洞穴就诞生的内容在特定的苯教范围（其中赋予神山一种特殊的圣性）与冈底斯山附近的许多地点有关。所以，如象雄的无量光天的幻象国王没有子嗣。某一天，一名牧人向他介绍说，他有一次被牛领往牧场，可能听到了自岩石回响出的一种声音。国王便前往指给他的地方并推倒岩石，于是一个八岁小童出现在他面前，其形象是以彩虹光织成的。这种传说与出自教义的夸张点缀有着密切的关系。男童在回答向他提出的问题时说其父为“空”，其母叫明智（发出智慧的光芒）。其发光的身体就相当于光明和空。据说，这种发光的身体来自无生之境并寄托于无状界的生灵（参阅《参考书目》第2条，第25叶）。但所有这一切均来自晚期增补的内容。从某种意义上来说，我们可以断言，这种苯教完全如同民间宗教一样，也根据它盛行的地区而有了不同的色彩。虽然这种宗教具有某些共同特点，但它呈现在我们面前的则是一幅繁多的宗教信仰形象；对此难以作任何分类，即使许多神灵的本质实际上是相同的。现在尚存在于民间宗教中的神灵以及与此有关的神话片断是先前时代占突出地位的宗教世界残余，它可能在岁月的流逝中传入了佛教和苯教，其部分原因也是由于对介入了人类的生活和活动中的神灵之信仰的抵抗力。

神谱的观念同样也数目众多和错综复杂。这里仍是指其

本质上并不是以同样的方式形成的神灵。我们觉得最重要的是在有益者和有害者之间作出区别并以此而调停人与人之间的关系。我们不缺乏象父——母、天——地这样成对的神的例证。所以，我们发现天空的女神与天神之野性雷婚合，他们与一尊女地神、一尊男地神或地祇以及男水神（蛇即出自于此）和一尊女水神生活在一起。在某些世系谱中，太阳是作为女子而出现的。季节神和年代周期神很多，其它则是艺术和才能之神，如"执笔神"、"造物神"、"会写神"、"艺匠"、"医术大师"等。这些著名神的形象中有一些具有一种好战的本性，它们反对恶神（如调伏网、调伏强暴、除病等），并战胜疾病。此外还应补充以特定世系的先祖之神，如上部、吐谷浑和象雄等[①]。许多种类的神都有一种矛盾的情绪，它们在作善（如魔、木神、年神）和作恶之间犹豫不定，我们在后一类神中也可以遇到金翅大鹏，这是苯教神话中的一只神奇的鸟，是鹏之天敌，大家一般都把善行归功于它。人类应防御的最为有害的神灵是男水鬼和大女神，它们居住在墓地和大门附近。一尊有害的神控制了带来灾难的梦。正如我们看到的那样，这是指一种按相对立的一对进行划分的分类法，但当涉及到同样的神灵根据人类的心理反应而有时列入其名表中的善神，有时又列入恶神一类时，则表现得犹豫不定。不过，没有任何原因会允许我们把整个苯教视为一种仅仅崇拜天的宗教，因为它仅仅是在特殊的背景

① 据书末《参考书目》第35条、第22叶记载，苯教经书可能也是从其它地区的经书中译来的，如苏毗、大食、象雄、印度、汉地和罗马等。

下和特定的时间内才这样作的，也就是仅仅是指一尊天苯时才如此。

那种把这些著名神进行粗略的分类的尝试也失败了，因为这里常常是指当地的先祖神。这又一次证明每个地区都拥有自己的主神，特别是一座先祖的神山。书末《参考书目》第一部分、第38条（图齐：1949年书）中的名表提供了一个典型例证，从中可以清楚地看到大家把神（有史以来世界九大天神）和山等同起来了，从俄带贡杰开始，直到今天它仍是俄喀附近的一座山的名称。同样的情况也出现在赞普身上，他们之中的七位都是从山上下来的，其中三位（从聂墀赞普开始）居住在工布的拉日江脱山，两位居在拉萨的布达拉，两位住在雅砻的桑波拉孜。那些先祖从上面下来或居住在上面的那些山都具有特殊的圣性，某些有关宇宙起源论神统世系或那些从哲学方面进行解释而作出的错综复杂的尝试都与此有关：由于它们的神圣特征，这类大山在某种意义上变成了该地区的灵魂，它们可以确保其持久性以及保护居住在山脚下的居民。在西藏西部特别受到重视的一个例证就是冈底斯山。

冈底斯山如同一把八幅阳伞而矗立在苍穹之下、如同八瓣莲花一般拔地而起，酷似一张铺开的地毯（《参考书目》第2条，第3叶）。它是世界的地肚脐南赡部洲中心（同上引书，第28叶），是天神南期贡杰和成世界药的居住地（同上引书，第5叶）。

冈底斯山又叫苯日山（苯教之山）、象雄苯日山（象雄的苯教山）、拉日山（灵魂山）、拉日江噶(灵魂大雪山)、冈底斯山（《参考书目》第2条，第21叶）和灵魂山。象雄

的灵魂山也是登天或下界的天梯（善趣之梯）[1]。因此，落在它身上的任务就如同把天地联系起来的攀天光绳（天梯）的作用一样（《参考书目》第2条，第14叶），辛饶的幻体也落到了该山上[2]。格阔一类神在那里拥有自己的宫殿，据说也是由《莲花生遗教》（《参考书目》第3条，第245叶）传播的一种传说认为，共有三百六十座宫殿，把冈底斯山解释成一年三百六十天围绕着它转动的世界之轴心的作法也是很明显的。大家认为大山是一座水晶石坛城或各族天神都居住在那里的大宫殿。该宫共有四门，分别称为：汉地虎、乌龟、红鸟和青绿色的雷（青龙）。其任务是保护天的四方：东、北、西、南。

由于接受了介于大圆满思想和湿婆教思想的基本哲学体系，后来就完成了把这些描述变成象征的过程，接近救度的手段被象征性地解释为父亲，而玛法木错湖则代表着母亲，是智慧的象征。这里很明显是指对已存在的神话观念的神秘性解释，也就是父山和母湖的观念。在另一处又挑起了了解似乎已存在的万物是如何诞生的问题。这种存在是出自哪里的呢？它们来自一种永存的原则，这是由宁玛巴使用的一个术语，它诞生于苯教教义，也就是原始以来的教主。在这种教理模拟中的“苯”一词与“法”具有同样的意义，因而苯教教义就被认为相当于法性，即我们赋予它一种具体特点或我们觉得它作为一种存在因素（法）是真实的一切之无限

① 但同一山脉的一顶峰也享有此名（《参考书目》第2条，第14叶）。

② 冈底斯山又叫“葢拉萨山”，据湿婆教的传说认为，湿婆与婆婆帝曾一起居住在那里。

的可能存在性。因此，苯教教义就是空，即原始以来的教主。后来又自这种固有状态中出现了一种解脱，一种现实救度的过程，以至于使空中形成的可能性得以解脱，具有了一种形式。

第三时是真正的出现神幻的过程。现在于这种复杂的想象中非常明显地出现了古老的土著宇宙起源论的迹象。这一时刻的特点是照亮了冈底斯山之雪和玛法木错湖之水的光芒①。第四时的特点是自然五行的形成，这五行活动于宇宙的范围内。第五时被称为“附体”时，即是五行各自以其特征而活动。第六时是由“诞生”形成的，也就是一种幻体的形成，即在其随从（共三百六十尊神）陪同下的贝曾格阔。第七时是幻变时，它是以西吉格保噶尔波，也就是白牦牛从生存中诞生的基础②。第八时是其“下界”，也就是下凡到苯教之邦象雄地区。第九时也是最后一时的特点是“降临”，即赛杰以苯教的战争形状降临，牦牛白天降临到山上，这样就进入了世界。在此后不久，它以其角从右部和左部挑破了大山，尘土覆盖了鲜花（《参考书目》第2号，第17叶和以

① 我们在这一问题上仅限于论述在西藏西部形成的那种传说。在西藏东部存在着一种类似的故事，其中是阿尼玛卿山。

② 与黑色的魔牦牛相对应的是白牦牛，对牦牛的驯化如同饲养马匹一样。在这一问题上产生了许多与狩猎有关的传说，我们已经讲过，狩猎也具有仪轨特征。我们已经知道了有关这些传说中的许多片断，见托玛斯1957年书，第1章A，第20页和以下。很可能是在狩猎之前背诵这些传说以确保成功的。

下）。这样就完成了创世。

在这一有关宇宙起源的神话中，把使大地变得可以居住和适合于战神（即天神）居住的任务委托给了牦牛，它明显是被安插在一个明确的教理的范畴中的。格阔是出自其心脏的其它幻觉的本原。如智慧神、吉祥神等，也就是智慧和秘密之神，是降魔之神和极其凶暴的神（九头十八臂），由其母伴（母亲）陪同。他使自其胁间诞生了，库比芒凯以绿色的报身（圆满受用身）的形状（一头和二臂）出现。自其身中又出了阿提穆韦，浑身赤裸，无装饰。

据同一部文献所包括的另一种宇宙起源论或神统世系认为（《参考书目》第2条，第2叶），存在从绝对的空和固有的自发因素中解脱出来，可能存在性的伟大母亲使之出现了真实的存在性本身。辛拉俄噶出自光明，桑波本赤出自光芒，辛饶大师出自风，阿提穆韦出自心界，库比芒凯出自语界，贝曾格阔出自体界。

同一部文献中不同模式的共存现象是很惹人注目的。其各自的因素明显是从不同社会集团或不同传说中汇集起来的，它们具有不同的发源地。

这些有关宇宙起源论、神统世系和因地而异的世系的想象在它们一直按照传统而在家庭中传播的长时期内都始终栩栩如生，其中包括有神的起源当然是它们长久坚持所必然的。在其它情况下，这样的家族传说也会被其它那些与它们通过亲属或某种其它关系联系起来的家庭集团所接受。一旦对这些神话创造进行仔细研究之后，这类互相影响和结合就明显可以辨认了。

我们可以发现各种形式的结合。首先是那种被佛教正式

承认并在那些相对古老的著作（如《五部遗教》）以及那些传播了常常是佛教之前但却顽固地残存于佛教里的某些观点的著作中已经实现了的结合。所以从萨迦巴、宇妥巴、达垄巴和帕木竹巴的著作中讲到的自卵而产生的世界和第一个神灵益门国王，逐渐谈到了这一神仙先祖，他奇迹般地诞生在一座山上，受到了一只龙、一只虎和一只鹫的保护。

宇宙起源论的神话是多种多样的，而且还属于不同的层次结构。它们彼此之间从不完全合并，但相反却是一种明显受当地传说影响的文献传播，虽然它以不同的形状出现。这就证明了我们前文所作评价的正确性。这一神话世界受一种宇宙起源论主要内容的控制（虽然它们以不同的形式出现），这就是：神祇、世系首领和人类种族的起源问题，它们均出自一种比较混乱的固有状态，即一种空的潜在性的固有状态。最早的卵（一枚或多枚）都直接或间接地出自这种多态，由此而出现的生命或于其中诞生的生灵要求世界以其多种形式存在。然而，宇宙树的传说也并非不为人所知，从这棵树上产生了四枚不同颜色的卵。或者是世界的诞生是由于把一个原始生灵肢解，其身体的各部分造成了现今世界的实现。另一种教理中也有一个原始生灵（益门国王、桑保），它具有创世的职能，在各种传说中都赋予了这些功能不同的名称（图齐：1949年书，第712页）。

非生灵或生灵的纯粹潜在性原始状态常常仅是一束普通的光芒，它指出了这种幻觉和光芒教理的非常古老的起源。由于密教的感受，这种光芒教理变成了一种理论体系，但它很久以来就成了西藏人冥想静修的目标并导致在西藏人的原始天空中充满了无数的光明神。在宇宙论的另一领域中，龙

起了一种重要的作用，龙就是相当于梵文中Nâga的神灵，但在一般情况下则是代表大地和水中的神灵，大家认为农业的丰收取决于它们。围绕着这些生灵而发展成了一整套故事，已记载于丰富的文献中了。这类文献中最重要的作品是《十万龙经》，它共分三部分：白龙、多色龙和黑色龙。

西藏人自古以来就非常关注有关起源的热门问题也反映在社会领域中，它在宗教组织及其社会功能方面得到了反响。各种社会和民间制度、风俗习惯和艺术是怎样诞生和为什么而诞生的呢？从世界存在以来，从它成为一种存在的形态起，人类就开始干预以创造一种必要的秩序和赋予它一种与生活习惯相适应的形式。因而就导致产生了一种新的形势，它打扰或伤害了直到那时为止一直独占这些特定领域的神灵。人类的活动包括建造房屋、于某一特定地点支起帐篷、于一条河流之上架桥、挖掘土地，所有这一切都意味着入侵另外一种势力的领地并要求以适当的仪轨举行赎罪仪式。为这样一种仪轨进行辩护或各种习惯的起源之证据成了苯教史料中根据各种情况而作介绍的内容。它们首先介绍发生在世俗界的事件，但其后一般都补充说明：“由此出现了这样形成的习惯”。这就是说它恰恰正是这种习惯产生的根源（《参考书目》第32条，第21叶）。游吟诗人们讲述的都是这些故事，他们的故事不仅仅提供了对这种习惯起源的解释，而且也包括肯定不会由此产生任何有害影响的保证。由于他反复讲述，令人重新回忆起了原来在触怒神祇和魔鬼势力之后又找到了可靠的挽救办法之时刻。总而言之，故事可以抵偿已造成的触犯并获得应付其后果的保护。但游吟诗人也可以叙述一些神奇的故事，如借助于死神而获得黄金和对

玛桑等的支配权（《参考书目》第85条，第7卷，第9叶）。

同样的多样性也出现在后来被史学家们普遍接受的世系谱中。所以，我们拥有一种广泛的赞普名表，其中一直讲到那些半历史的时代，一位赞普接一位地得到记载。该名表在松赞干布时代达到了其顶峰。由于这种继承顺序无疑是在松赞干布基本上统一了吐蕃的时代编制的，这一世系谱当然不会不经过详细研究就令人接受。最初落入眼底和引起怀疑的事实是先祖聂墀赞普被视为一位印度国王。很显然，这里是指一种在佛法获胜之后而形成的假设，其目的是使王族与印度联系起来，甚至据某些教理认为是与佛陀的家族联系起来。

这一赞普世系牒相当于存在的三种组成部分：天，天域；中间；地。但有时也从中加入另外两个中间部分：早期上二（上部君主）和下部国王。这些加入部分实际上证明了其中的一些割裂和中断。最后的赞普（下部赞普）是从拉脱脱脱日开始的，因而也就是大家把首次与佛教的神秘接触归于他的那位赞普。毫无异议，这里是指一种传说，但我们可能会借助它而接近一种有比较坚固基础的传说。但这一名牒的全部内容本身意味着什么呢？在聂墀赞普的身上已经提到了这一问题。支贡在多方面指出了一种真实存在的断裂，于他在位期间起了变化的事务很多。在这种背景下，大家也在暗示该君主（福禄）和魔法之间的冲突。从前，他与藏地的娘惹有关，但没有任何资料证明他与松赞干布家族具有特殊的关系，大家后来追称他为“用匕首杀死者”，但其它史料（《参考书目》第35条，第15叶）称他为“格蒙”。某些传说把他的外道与迦湿弥罗法师们的到达联系起来了，这似乎

证明他与吐蕃西部地区有着密切的关系。

据《娘氏家族史略》（《参考书目》第4条，第139叶）记载，支贡的宫殿位于江孜附近。有两种不同形式〔它们都导致恢复由传说证实的名字，其中的gri（刀剑）一词是基本因素〕之间的犹豫表现出难以定夺的情况令人联想到了具体祭祀仪轨的传入问题。全部背景都会令人想起思想渗透的可能性，它可能是由于从位于吐蕃西部地区迁来的人造成的，这是充满湿婆教色彩的地方巫教传说的多种形式的遗产（其埋葬方式主要是令人想到了卡菲尔人的风俗而不是严格的印度习惯），但它们在与印度文明有接触地区可能是土著性的。

在这一问题上，不应忘记以下事实：自古以来，冈底斯山和玛法木错湖附近地区代表着朝圣者和印度所有相似宗教的信徒们的一个非常重要的吸引中心，这一事实甚至已由那里存在着印度寺院和神而得到证实（图齐：1959年文）。

前文所述迫使我们接触研究一种复杂的内容：这种发展问题同样也出现在苯教中，也就是与由于受和其他民族的接触或另一种性质的宗教观念的入侵支配的西藏社会生活及其风俗习惯的变迁相比较而提出的问题。我们不仅在上述赞普时代的事件中，而且也在一直流传至今的传说中都找到了这种变化的共鸣。所以，书末《参考书目》第82条中讲到了苯教的三个阶段：交尔苯（ajol Bon，在拉露1952年文第350页中作mjol Bon)，异常苯和变幻苯。交尔苯可能为第一个阶段，当时尚缺乏文献，其中仅仅是指降服有害神灵。苯教发展的第二个阶段在同一部著作中被称为“异常苯”，与都尔苯处于同一地位，主要是负责殡葬仪轨。这一阶段可

能开始于支贡赞普时代，是由于各教法大师或教派首领的合作而造成的，大家过去对这一切一无所知。换言之，随着这些人便开始了一个理论和组织发展的阶段，于是又开始与其它那些可能还不仅仅是吐蕃的宗教相接触。第三个阶段叫变幻苯，即“已有变化的苯教”。因为在这一阶段中，苯教发现自己必须披上一种它过去所缺乏的教理外装，或者应该改变其某些仪轨，此外还应获得一大部分佛教教理。这可能是辛饶传入的一个时代，辛饶最终被苯教文献明确视为相当于佛陀的苯教徒 。大家甚至把皈依和降服地方魔和山魔的功劳归于他，完全如同围绕着莲花生的传说一样也把他比作该巫师（《参考书目》第33条）。在这一问题上，我们很难说这样一种传说能依靠什么史料，但这一发展明显相当于一种内在的规律：以一种因地不同和仅仅留下了巫术与萨满教的最初形式为基础，从支贡时代开始（它无疑在苯教发展中代表着一种极其重要的因素），在很可能是受在王权与苯教巫术势力之间存在着的明显对照支配的一种完整组织的初期。正如我们在下文将要看到的那样，大家还可以认为“支贡”的意义并不仅限于此，也可能应把他看作是地狱之神崇拜的代表者，与天神的代表相对应。殡葬方式、都尔苯（坟墓苯

① 他得以出名的名字是辛饶米保，即最高的苯教师。某些人把“饶”（rab）理解为rabs（起源），因而辛饶米保之意即为“出自苯教师的人”。我认为这种解释是无法令人接受的。“辛饶”与印度的“最高大师”相同，意味着即使过去和现在有许多苯教师，他也超过了他们所有的人。他是最大的大师。

教徒）的出现等证实了身体还阳人世间的情况，以殡葬仪轨和建坟仪轨为基础的一种史前巨石建筑文化侵入了另一种文化之中。在这后一种文化的范围内，尽管应于此指出龙的作用（在把世界分成神、人和龙这三部分时，在龙的身上体现了一种重要的中心地位），但天神、光明神和白光神却享有信徒们的绝对崇拜。无论如何，现已确信无疑地证明，随着支贡的死亡，在殡葬习惯中出现了一段很重要的中断。在有关他之前时代的问题上，传说中谈到了赞普借助于联系天地之间的光绳而登天一事，已薨逝的赞普借助于这种方式而在他之后不会于人间留下任何踪迹，他如同长虹一般地消逝了。但在支贡赞普时代，攀天光绳绝断了，尸体被陈殓到一棺匣中并投入江河。

对联系天地之间的光绳的记忆也出现在其他的家族史中，大家当然提到了这种绝断的多种原因。殡葬方式也根据记载在吐蕃古代王朝的分类中的不同等级或集团的赞普而变化：分别埋葬于容器、棺柩或江河中，今天这仍是西藏不少地区的习惯。但现已清楚地证明，早在松赞干布时代，王陵的建造技术是由它们的基本特点决定的（霍夫曼：1950年文；图齐：1950年书）。在有关赞普的问题上，传说中讲到了地穴，共九间（九和十三是苯教中的神圣数字）和一间中厅。遗体被埋葬于一银棺中，同时在其它室中陈放大量的财富。用人与马作祭祀以及陪葬的习惯与殡葬仪轨同时发展（拉露：1952年文），但《五部遗教》中的一章在有关佛教方面也没有讲得更多一些。我们在西藏的其它地区还可以遇到象雅砻吐蕃赞普那样的坟头。坟墓常常属于十字架形的巨石建筑类。坟头竖有一块中央石，或者没有。我在僧格准附

近的一座山峰上发现了最大的这类墓葬群。很明显，在修造松赞墓葬九室的后面，肯定是想使坟墓具有一种人世间巫术反映的意图（图齐：1950年书，第9页），位于其中的赞普自古以来就被认为代表着世界之轴心，而在地下室中堆积的财富，特别是作为生命的因素而得的黄金可以确保王国的幸福和繁荣。

于此可能应该指出，在佛教传说中，朗达玛赞普与支贡的形象很相似。这两个人都被描述为现存宗教的反对者，虽然朗达玛在许多苯教文献中都未作为他热衷于苯教信仰的受害者出现过。完全如同朗达玛被一僧侣贝吉多吉（吉祥金刚）杀害以便结束迫害教理一样，而支贡则是被他的一大相杀害的。我们似乎可以到他对苯教的仇视中去寻找对这一事实的解释，当时苯教占据统治地位，他希望使该宗教得到一次革新①。这两位赞普都被射出的一支箭杀害了。但在有关支贡的问题上，传说中在一把匕首和一支箭矢之间犹豫不决。他们二人都由魔鬼附身。总而言之，他们形成了一个教派分立赞普的典型模式。支贡的尸体被陈殓在一个闭封的铜棺内，铜棺被投入了江河中。死者到达工布时，一魔鬼在那里夺占了他。其子嗣徒劳无益地试图赎回其尸体。但据其它史料记载，芒布支赞普成功地制服了"力魔",并将支贡的尸体带到了雅砻。当尸体被发现时，他发出了"啊啦啦"（冷飕飕）的声音，所以该地区此后就叫作那巴塘。人可以三百六十天围绕此地转一圈（用三百六十天围绕着被认为是世界

① 苯教徒们同样也希望这样作（《参考书目》第35条）。他被一魔鬼附身，此魔正是苯教教理的一大敌。

之轴心的冈底斯山转一圈），然后他被埋葬在一座大山的顶巅。从此之后，此山就被认为是其“神地”。

支贡的儿子之一恰墀（据其他史料记载为恰其）可以与补代公杰相比，但恰墀于此则是前往贡布。同一人也被称为“工布小王”（《参考书目》第28条，第127叶），但同样也叫作“工布小王噶波”（《参考书目》第110条，第1卷，第21叶）。恰墀（补代公杰）相反则被某些史料与雅砻联系起来了。在这一问题上，还应澄清一下把恰墀比定为补代公杰是怎样产生的问题。我们不能忽视其名在某些史料中开创了一个新的赞普名表——所谓的列氏六王的事实。所有这一切都使人怀疑我们于此面对的是另一世系，它被列入了稍后成为正统的世系中了。大家认为补代公杰的主要特点是一种社会准则的制订者，其目的在于创建一种有保障的和活跃的人类生活。

该表中的第一个名字聂墀也需要进行仔细研究。如果我们注意到在他下界地点的问题上所提出的各种论点，那末这一问题的情况就变得越来越复杂了。当正式传说中指出雅砻的香波拉日是其下界地时，而其它史料（其中也包括《参考书目》第85条，第7卷，第6叶）则将其下界地确定在工布的拉日江脱。正如我认为在自己正准备的一篇研究论文中可以证明的那样，吐蕃赞普的所有正统世系都具有非常明显的不连贯的特点。这里肯定是指一种在编写时从中加入了其它王朝和家族世系的名表，它们分别来自不同的发源地（娘布、工布和雅砻），但被巧妙地结合在一起了。在有关俄带贡杰的问题上也如此，他在藏文的王诰中也被认为是自天下界的第一位赞普，似乎与补代公杰没有任何关系。正如我们在上

文已指出的那样，俄带工杰是俄喀以南的一座神山的名字，但于此也是指自天下界，而且也完全如同在几乎所有的神山先祖中的情况一样。补杰不是一座山，据一种传说认为，他是自天而下界的(《参考书目》第110条，第5卷，第18叶)；而据其它更为丰富的史料记载，他就是支贡的儿子之一，但又没有为这一新名称提供任何原因。同样也是由于这一原因，我们才得出上文已引证过的结论而认为吐蕃曾同时存在着许多世系，其世系的数目与其强大的家族一样多。在此情况下，实际上是指一般被归于松赞干布的一批相当古老的混合物的根源，从敦煌文书（巴科：1940年书）中一种不能被认为是原始的世系牒就已经看到了这一点。其编纂者很可能是力图在新的世系谱中加入一些与该赞普家族联姻、但后来又由于在政治较量中被排斥的原始家族的名表。这一作法的结果是使君主王朝成了一个错综复杂的过程的终结和圆满完成并成为一种以神仙先祖与神圣先祖的大山为基础的神圣物。在此意义上，我觉得可能是根据地区和时代而指三位作为世系首领的先祖：聂墀、补杰和俄带贡杰，在这一方面似乎应把支贡除外。我们上文已指出的具体情况可以用来说明我们在考虑宇宙起源论、神统世系和特定的家族世系时是处于何等难以理解的窘境。由于在所有重要地点都聚结了一些有关以不同程度的武断性而与特定的灵神联系起来的于此占突出地位的土著传说（它们都要求并逐渐获得了同样平等的对待），这种混乱更加剧了。大家把这些传说按各自的类别集聚起来，如在那巴塘天神的问题上就是这样，这样神就集中在了有关支贡的故事中了。这样一来，大家经常都把地方宗教崇拜仪式与其它神秘的想象联系起来并把它们汇集在一

起[1]。

甚至对于大批重要著作中经常提到的各种苯教徒，如天苯教徒、墓地苯教徒等，也不应理解作一种具有时间因果的意义。它主要是指一种工作分工，或者是把突出根据不同地区而形成的某一巫术——宗教内容的多种直接宗教感受强行纳入一种统一体系中的尝试。这样一来，我们就会得到一个固定的时间和一种九"辛"分类法，这种分类法也就是九类巫术。据某些著作记载（《参考书目》第31条），它们各自

---

① 我深入论述了这些肯定应追溯到非常古老时代的世系的详细情节，这是为了让人理解在讲述前佛教时代的吐蕃宗教（即使我们希望称之为苯教，因为其许多祖师都享有这一名字）时，不应忘记存在许多恰恰可以由世系证实的层次。但世系经常与宇宙起源论以及在周年纪念时的诵经有密切的关系，这就是说与一个集团的宗教生活有关。

很明显，所有这些宗教现象都有某种共同内容，我们为了这一原因而谈到了色地的苯教、吐谷浑的苯教、苏毗的苯教和象雄等地的苯教。我已指出，它们之间有相类似或相联系的内容。但这并不致于导致我们会由此而得出有关吐蕃前佛教宗教的唯一一种观点，无论是在时间方面还是在空间方面都完全一样。

甚至祖师们所享有的"苯"的名称也可以由于相似性而转用到其它地区的巫师身上。我们在他们身上也可以发现几乎是相同的宗教崇拜和驱魔仪式。这一点现在仍有效：西藏西部流行的民间宗教在其中所包含的神话和神或魔的形式上肯定与西藏东部和南部的虔诚仪式不同。这一点与以下事实有联系：其民族本质是属于另一类民族，与其它文明的接触不同，最后是佛教在地区传说中受到的抵制并非到处都一样。

应达到的目的可能早就由辛饶米保确定了（我们还将论述这一问题）。这也是他在十二年的时间内完成的，他在这段时间内也按照佛陀的方式而完成了十二行。因此，与这九类中各自相当的就是一种特殊的“乘”。我们已经提到，苯教的代表人物们根据他们各自的“体系”而讲到“九乘”或九类文献①，如同在宁玛巴中一样。虽然他们的主要经文分“四门”和“五库”②。这些乘又分为两个等级，大家把第四类中的第一个等级称为“因”，而把第五类中的第二个等级称为“果”。根据这种分类法，首先（第一乘）是恰辛，恰（p'ya在许多有关苯教的经文中都误写作C'a了）在现今的口头习惯中于苯教之外还指幸福和昌盛的祝愿。我们还发现“恰”③与另一种倾向于同一意义和表达幸运祝愿的相同概念同时使用。巫师们的这类任务和职责主要是制造禳解（一般是制造其中的九种。参阅《参考书目》第37条，第27叶）。我们知道其中的三百六十种以及八万四千种巫术活动方式和救度手段。当举行奠酒供（供奉神饮）、以酒和肉等

---

① 据某些史料（《参考书目》第42条，第41叶，九类辛的名称很可能是藏文的）记载，在象雄（象雄乘）相当于他们的名字可能应作：摇动辛、屋顶辛、木锤辛、具明车辛、具有自性之辛，乘、有取辛、拉期辛、无上辛。

② 或者是象斯内尔格罗夫翻译的那样为“四门”和“作为第五门的一库”。但令人遗憾的是我只在自己的著作已完成时才收到了斯内尔格罗夫的著作。因此，这里是指曼荼罗的一平面图：一方块矩形地及四门，中间有一库。

③ 但“恰”也指一类主宰着事件发展过程的神，p'ya也写作pw'ya。

参加宗教仪式时，他们负责调查预兆（治疗）。他们的主要职责在于使用占卜卦（《参考书目》第85条，第7卷，第8叶）①。他们能够区别有益的和有害的东西，因而也能够实施一种占卜活动。

第二乘是泄露给专长于仪轨歌曲中“四门”的朗辛苯的。这些人拥有一面用刺柏木制成的小鼓。并以此而可以在长空中飞翔。他们的区别标志是以五色装饰的羊毛线（但《参考书目》第85条，第86叶却将这些东西归于幻现辛）。他们的“专长”是负责祭坛法物和幻网。他们头戴一种羊毛缨子（《参考书目》第85条，第7卷，第8叶）。他们具有从事巫术活动的经验，由此而使委托他们从事这种仪式的人能增加幸福和财富。那些为促进幸运和吉祥的仪轨也属于他们的活动范围。

第三乘是神幻苯教师之乘。从世界上排除威胁单独的人或人类团体并为他们制造障碍，总之制造各种挫折磨难的原因的任务就落到了这些巫士的头上。他们具有战胜敌人的能力，无论是本意上的敌人还是怀有敌意的魔鬼势力。他们打着装饰以老虎的旗幡，身穿围裙和戴着同样原料制成的帽子，虎爪和虎牙用作他们的装饰物。当他们举行驱魔仪式时，便向神奉献虎肉。这是带血的供品，但它们可以确保家庭的连续性。

第四乘是专为创世苯教师设置的，他们照顾生者和死者，在此意义上来说他们是保护生人的身体（护生）并可以为死者召魂，我们在民间宗教中还可以发现其残余。他们还

① 指什色的小绳。

可以确保死亡的人继续过一种愉快的生活。当然，这一切未被详细地描述过。无论如何，是他们主宰死者的命运，甚至还可以关闭死神及其助手的大门。他们全副武装，举行殡葬仪轨和建墓的任务落到了他们头上。他们相当于在其它文献以及在拉露（1952年）刊布的敦煌文书残卷中记载的都尔苯。此外，这些文献在那些负责殡葬仪轨的人中提到了大小两类庞苯（上引拉露文，第351和352页）。

第五乘是居士友辛们的乘。他们协助积累功德和消除罪孽。此外，他们还应注意冬季和夏季之间的明确分别，这可能就意味着他们应注意遵守日历中的节日。

第六乘中包括着第六类苯教徒雍仲苯（塞缚悉底迦苯教徒）的特别教理。这种塞缚悉底迦并不与在佛教中传播的那种相同，他是自右向左反向运动的。这一类的代表人物又被称为仙人苯教徒。他们必须努力有一种纯正的品行。

第七乘是留给噶尔苯（"字母A的苯教徒"）的[①]。这些人特别精通于秘咒。他们根据由辛饶建立的模式而主持用九个容器和九种多玛供向神供奉祭祀品的仪礼。他们的象征是箭（不变之箭）。他们传授我们刚才讲过的神咒奥义，演唱被称为辛歌的歌曲，还可以通过妙法而把他们魔术的作用强加给世界。

第八乘属于苯佛。他们具有使用卦的特权，正是由于这一原因，过去、现在和将来的智慧才向他们开放。这是指晚

---

① "A"作为纯洁声音的象征，完全如同在湿婆教和佛教文献中一样，但它是作为所有声音的发源地和源泉而这样行事的。

期的一种同化。

第九乘包括天上续部，即“天上密教经典”（如同在佛教的密宗中一样），并且还属于万物之苯。我们于此又重新遇到了一类“辛”的名称。这就加强了我们的假设，即认为在第五——第九类中的分类仅具有一种不太重要的意义，因为佛教的术语和哲学理论于其中阐述得越来越清楚了。

这一整套分类都明显来自一个晚期时代，它是由于热衷于把十二项“不朽的事业”（十二行）记在辛饶米保的帐上而产生的。它们各自都于其中与一种特定的默契和这一纳入了十二年时间范围内的过程联系起来了，这一过程就这样同时根据其发源地和形式而得到了证实。

与《参考书目》第31条同样的划分方式也存在于第82条书目中，尽管他们之间有一些不大的差异。我们于此区别出了：

第一类：原因之乘：恰辛、朗苯辛、幻象辛、创世苯教辛。

第二类：生产之乘：善知识友、噶尔辛、仙人辛、佛辛。

但在其它史料中，仅仅提到前四种辛（四大辛族，如《参考书目》第85条，第7卷，第8叶）。因此，我们仅仅讲四种辛：朗苯辛、幻象辛、恰辛（原文中误作c'a gšen）和都尔辛，他们就相当于其它名表中的斯辛教徒。同一名表也在《西藏王统世系明鉴》中得到了证实，但是，《参考书目》第35条，第45叶也沿用第28条和第31条的作法而分成了九种辛和九种乘。从前四种的观点来看，其中所描述的职责基本与第28条书目中列举的职责相同。但增补了某些其它细节，如该类特别崇拜的神之名称：朗苯辛（这里不是指恰

辛）、预言家、神幻辛、巴赛囊、创世辛和玛波①。

大家可能不会断言苯教的所有种类仅限于四类辛。虽然辛作为一种司祭（这种表达方式肯定不太确切，似乎更应该称之为巫师或驱魔士）起了最重要的作用，但无疑肯定还存在其他宗教显要人物，如苯教的驱邪者：恩苯、木苯、拉苯（拉露：1952年文，第353页）和药苯（同上引文，第355页），其任务是获得上文已提到的药草。此外还有赤苯、年尔苯、俄苯、藏苯、牟苯（《参考书目》第29条，第3叶）。

---

① 《参考书目》第31条（弗兰克刊本第267页）也仅仅知道四类苯，即众苯、间东巴苯、穆塔朵巴保、开脸苯等。虽然在术语上有差异，我们还可以在苯教徒中辨认出把木神之绳与恰辛联系起来者和用卦问卜未来者。此外，可以获得预兆和吉祥条件的间东巴苯教徒完全与朗辛苯相同。我们同样还可以在开光巴中辨认出“具有阴暗外表者”，即都尔苯。众辛，也就是一切事物的辛可能就是善于创造奇迹的巫师，又叫幻象辛。这些术语明显有别，因为由弗兰格刊布的书来自其它地区，那里的仪轨作用肯定也相同，但它们的名称则因地而异。在一些晚期的名表中也出现了五种辛，即恰（有关东和噶的感受经验）、Snaṅ（对神和鬼的控制）、Srid（对灵魂、思想和身体的控制）、变幻（对战神和gṅen的控制）和ye（善于直观地进入存在性和智慧的不二性中。见《参考书目》第42条，第7叶）。在晚期的著作中，都毫不犹豫地按照三个方面把辛减少到了三个，即身体界、语界和心界，我们在论述佛教的时候经常参照之（“辛的身体”，无生；“语言的辛”，不间断；“心的辛”，不受任何谬误的支配。见《参考书目》第40条，第47叶）。

在对墀松德赞时代举行的一次祭祀的描述中也提到了其他承担各种职能的参加祭祀的人。该描述包含在一篇肯定不是非常古老的文献中，但无疑是来自一种更为古老的资料，其中似乎保留了一种应追溯到很远的传说（《参考书目》第32号，第62叶）。在举行祭祀的时候，要屠宰大量牲畜，其中甚至还有一些羚羊。参加祭祀的要有九名苯教学者，他们站在祭祀场地的中央，而在他们的左右两侧则有九名具有特大神奇力量的人就位。在他们面前站有祭祀的仆役，这些人要用祭祀刀杀死牲畜。此外，在这种仪式中要规定有一名“洗涤之苯”来主持，他应以一把长柄大勺使祭祀的牲畜接受仪轨性的净礼，而召神的任务则落到了修苯的头上。这些行为导入了祭祀仪式。当祭祀仪式结束时，辛苯从角上抓住了牲畜以举行宰杀仪式。接着由息苯把祭祀牲畜切成碎块，而色苯则注意以一种无可非议的方式仪轨性地排列肉块。在结束时，帐苯应计算肉的份数，他接着把血倒入杯子中并将杯子放在动物皮上，其肉则陈列在其它皮上。仪轨活动以喧闹呼唤声结束。

“苯”是一种通称，我们已经指出，因为在苯教徒的类别中也包括辛。在有关殡葬仪轨的文献中（拉露，1952年文），交尔苯在祭祀中表现得如同主持人一般，同一篇文献中提到的都尔苯和庞苯在举行祭祀时没有任务。相反，庞苯召请死者赴宴（参阅我们在苯的重要性问题上已指出的情况）并接待其灵魂。恩苯、玛苯、交尔苯们歌唱。辛或身辛是真正的司祭，他们由仆人协助。我们似乎应把“辛”一名与gšed的观念联系起来，此字的意义是“刽子手”和“行刑者”。但身辛是赞普的保护神，处于这一等级之首（《参考

书目》第35条，第26叶），他肯定属于辛的家族。当赞普薨逝时，举行仪轨的义务就要由他们来承担。

因此，现在似乎毫无怀疑了，在吐蕃王朝时代就已经存在着一种有经书的宗教，也可能属于由拉露刊布的那一类和其它一些仅从残卷中才得知者，它们的一片节录或解释已经收集在晚期的著作中了。这里是指有关宗教仪式和仪轨的指南，这类活动必须有大量司祭和专长于特殊职务的人。我们是从包括在这些文献中的名表中引证到这一切的，在晚期的文献中都参照了它。这种仪轨活动与完成这种活动的人以及至少是利用一些特殊机会而提到的世系和宇宙起源论的多样性说明，这种宗教在王朝时代就已经变得很复杂了。它有自己的神话，已经编纂成经典的仪轨和因地而异的万神殿，它得到了发展和受到了相互影响的作用，但所有这一切都没有可以与佛教相比较的教理结构。这种形势向苯教中引入了（可能是由于一名叫辛饶的大师）佛教的教理和术语，但其中也残存有某些固有的直觉。

很明显，苯教世界是在神统世系、宇宙起源论、世系谱和驱逐与之有矛盾的或敌对的神灵之间变化的，它受到同时保佑生者和死者的殡葬仪轨的庇护，占卜术于其中起着突出的作用。事实上，对未来的关注心理压抑了其它一切，没有一种行动是在确立了吉祥的和正确的道路之前才采取的。问卜命运适用了这种必要性。这种占卜并不仅仅是或自古以来就是借助于骰子而进行的，而主要是使用卦，即占卜绳，恰辛就负责解释这种占卜。大家在他们的帮助下便可以确定哪些是有害神灵，应在将来防范它和应采取什么样的合适措施才能排除这些危险。这一种驱魔活动是辛年的任务，他站

在赞普身旁，驱逐魔鬼和罗刹（《参考书目》第35条，第34叶）。

毫无怀疑，我们于此所面对的是与佛教所拥有的组织相差甚殊的世界。这种宗教统治了整个人类集团，尤其是其首领，特别是国王。在此意义上，一些特殊的史著中讲到的事实是苯教徒负责保护国王的生命，支持大相们或牢记保护国家的边界。

所以，许多史学家都强调了社会（社稷）受三类人保护的观点：苯教徒、故事员和官吏。苯教徒的概念包括一整套宗教体系，涉及到了其名、巫师、辛和我们刚才论述过的其他巫师。“故事员”是指那些演唱赞歌和史诗英雄的事迹、某些家族世系和宇宙起源论的神话者，他们在今天的继承人就是“演唱艺人”，那些演唱格萨尔史诗的游吟诗人。石泰安（1959年书，《西藏史诗和游吟诗人的研究》）曾对此作了高度概括的研究。

在我们已描述过的故事和在敦煌发现的残卷中，有时是指以格律写成的史诗性著作，其中论述了某些特定家族的历史。这实质上是经常在家族史的插曲中出现的同样史料。即使在佛教胜利之后，这些内容也未完全消失，但这些故事与佛教却没有任何关系，而是反映了实际上要古老得多的和代代严格相传的基本内容。这里丝毫不是指世系概况，而是指有关家族起源、先祖自神山或天际下降（《灵犀宝卷》或萨迦巴的历史）、与敌对神灵进行斗争和降服妖魔等的详细故事。

在这些记载中，也以插曲的形式介绍了一些宇宙起源论的神话，这类神话记载的目的是从无组织的混乱（首先是在

自然界中，其次是在社会中）向大治的过渡，其中还庆祝人类所需要的相继的社会和文化"发现"。因此，这实际上是对自古以来的历史神话的阐述。

如果能知道演唱艺人是在什么季节和利用什么机会而开始活动的，那也并非无益。根据我们在其他民族中发现的情况来看，应该承认这一切是在特别时刻和在特殊背景下产生的。宇宙起源论或一个家族下界到大地上的故事本身并不是目的，这种事件也可能是以想象的方式叙述的，也就是从事把神话改造成仪轨，这样就激发了一些有效的魔力。这一切可以发生在年初或其它隆重的机会，如出发狩猎时，利用由季节决定的节日之机会或在收获的季节。这种时刻，总是反复再现了为之举行仪轨的事物的本来面目。演唱诗人的歌曲和对假面具舞蹈中特殊英雄人物的描述（我们掌握有关于这些问题的零散资料）的目的肯定不是为了取悦集中起来的人群。在象西藏那样的一个社会中，至少是其历史的初期，没有哪一个事件不使人从中辨认出特定的宗教和社会意义。以演唱艺人为中心的宗教仪式之任务就是设法使先祖下界到大山上的最早时刻重新出现，以请求他们帮助和保护出自他们的社会并确保这一社会的永久性。诵读有关起源的神话也具有一种恢复固有状态的意义，我们应把有关社会以及统治它的家族的力量之增长归于对起源的追述，即使它只持续了很短一些时间也罢。根据作为天界、中界和人界之联系的仪轨所固有的作用，在一个日益被日常生活所损害的固体中，经常以仪轨来重复这些起源，因而它们需要时常被重新提起。

由仪轨而神奇地加强的故事会实现追溯起始的情况以及

所有事件的持续连结，西藏人的思想中始终存在着这一目标。对于西藏人来说，隐喻是一种引为借鉴的例证和一种范例[1]，需要经常重复。仪轨的任务恰恰就在于使人不停地回忆过去，以至于在以仪轨舞蹈相伴的许多歌曲中（图齐：1966年书，第94页和以下），都复述前一年发生的事件。太阳、月亮和收成等一切都好。正确完成的仪轨都被认为是重复同样的过程和现在同样的自然事件。

在故事中对过去的重复具有一种仪轨作用，这一事实可以通过对大量仪轨论著，尤其是那些有关驱魔和巫术仪轨（特别是幻网）的论著的简单浏览而发现。我们在论述民间宗教时已经提到了一大批例证，在这一问题上仍可以参阅之。

当然，当涉及到叙述巫术修习的起源或由巫师们使用的器皿时，这种记载则往往更多地陷入了细节。作为例证，我们可以引证本书末所附《参考书目》第33条中的一本这类故事的合集（第5卷，第210叶和以下），其中提到了卦（占卜绳）的发现问题。该故事的出发点是一位王后因患病而问卜于卜士，他与由赞普召见的恰辛的情况一样。巫师制造了一种白毡片的曼荼罗，并于上面陈列了所需要的物品：箭矢及彩带、净水、香料、炒青稞，接着就召请穆韦噶保（三兄弟和三姐妹），向三百六十尊魔神奉献祭祀。他三次向毛毡曼荼罗抛卜家六机缘。卜家六机缘大家称之为“海螺绳”，指上面绑有六条白毛线的一支箭。如果神谕表现出否定形式，巫师

① 在尼泊尔古隆人中的情况也如此（参阅比涅德：1966年书）。

就向赞普建议去请教辛饶米保，唯有他才知道疾病的原因和藏在其身后的鬼，因而也能获得药。这一故事被用作叙述卜家六机缘起源的借口，并被视作是世界灵魂的寄存处或汇集地以及在从事占卜和巫术活动时的一种必不可少的手段。这种卦（占卜绳）是用从前长在大头羊肩上的羊毛捻成的，大家赋予它一种宇宙起源论的特征，人称这种头羊为“长毛神羊”。它造成了生产面粉的青稞麦的生长，它能生产羊奶和酥油。三百六十尊魔神品尝之，它们感到如此兴奋以至于喊叫“啊啦啦”。据说，这种被普遍用来表示满足的欢呼的来源都要追溯到这一事件。

首先，除了天之外再无其它物了，从天中诞生了地。绵羊扒地，由此而产生了应置于曼荼罗之上的绿松石。所有这一切都是在两种敌对神灵之间无休止的斗争范围内完成的。这两种敌对神灵就是统治生灵山的阎王及其居住在魔鬼城堡中的敌对山神。从一火炉的烟囱中冒出的黑烟凝结成了一片降雨的乌云，阎王被雨淋了，但绵羊以其毛为它制造了一顶帽子，以此便可以避雨。其敌人向他射去一支箭，但却未射中他本人，而是射中了他的帽子。阎王把箭放在毛毡曼荼罗上并以一面银镜和一块白绸布装饰，然后把所有这些物品都交给了三百六十尊神。由于另一原因而又重新在阎王和天王之间爆发了一场争执，但神和魔集中于他们之间的空间，前者躲在神灵山上，后者躲于黑山（即煤山）上。这一事件启发“证人”（也就是在发生观点分歧时裁决正误的人）产生了这样一句话：“神战胜了”。此外，这种形势又导致使神界与罗刹界、誓言和违誓之间以非常常见的方式分裂。最后出现了以小石子计时的艺术，然后就这样发展起了星相学，

使用小石子作为签来问卜未来的办法和以骰子进行占卜等方面的艺术。

当阎王和天王和睦相处时，在把他们分隔开的空间长出了一些大树，其叶子是以丝绸片组成的，其芽胚也如同珍宝一样地长了出来。它们的唾液是精美食品，其皮保护着生命，其刺皮如同护身武器，花朵如同节日的装饰。那末，谁可以赋予这些现象某种意义呢？一名知觉者猜到了这一点，他骑一只羊前来，手执缚有白彩带的神箭。他就这样前往生存之山，在那里猜到了即将发生的情况：在神法与魔法之间的永恒的不合，阎王和天王之间的斗争，有生世界和无生世界之间的对立，但这是为了有生界神的胜利。其名“具有神奇的先见之明者或知觉者”就这样具有了其全部意义。自从这一事件之后，完全就可以估计世界的未来所具有的面貌了。

但绵羊是怎样诞生的呢？它出自益门国王的祝愿。他看到大地上的所有财富（宝石、黄金和白银）都被视为对人类无益的顽石块而感到痛心，所以他根据其妻（水母）的建议而前往有生山的顶峰。他在那里紧张地考虑实现其心愿的方式。他于本身中集中了天、地和五行的所有营养及所有维持生命的物质，希望有一生灵诞生并能使众生从饥渴中解脱出来。他经过在大山的白峰上居住了三天之后，绵羊便出现在他的面前，它是人类的食物和作交换的手段。占卜卦中的羊毛（叫作东方六庄严）出自该绵羊肩上的羊皮。这块羊皮在任何地方都固定不住，它飞翔并落到了一棵神树上，后来又落到一种鹰——鹏的身上，接着又落在围绕着世界的七座山上，最后又落到了一只保护世界的乌龟身上，接着又回到了

有生灵山并落在了神绵羊身上。神以此编成六条细绳，其末端叫作“城堡”。占卜绳叫作“大帐篷”并被置于曼荼罗之上（四大天王）。它被“知天命者”用来对过去、现在、将来、凶吉、病死和埋葬方式等进行占卜，此外还用来研究和解释有关处于各种生活条件下的赞普、大相和臣民以及有关他们的全部问题（他们及其命运）的预言。

作为这些故事基础的周围世界肯定是非常古老的，即使它们被纳入了晚期的著作中也罢。这是一个田园世界。两种内容互相交织，但又明显有别：以用羊毛制造的占卜绳卦的手段作出预言；不仅仅把绵羊视作一种制造占卜所必需的用具的不可缺少的因素，而且还被视作一种最初的生灵、最早诞生的生灵之一，被认为是社会存在的基础和原则。这种社会共分成了三种主要集团：国王或头人、他们的谋士或大臣、臣民。我们上文提到上面缚有五彩丝带的箭矢则是民间仪轨的主要内容。这是一名铁匠的作品，他与邪恶势力保持接触，但福神占据了它。我们透过这些描述而感到了一种牧人社会的存在，牧人们生活在毛毡帐篷中，用制成毡状的皮子作为曼荼罗的原型，再于皮子上铺一些被认为是神圣的物品，代表着一个其实质趋向对未来的先知和占有能使它从自身上排除被预卜认为是不吉祥事件的社会。

在各方面都存在有善恶之间的明显区别。我们到处都会遇到已阐明的吉祥和邪恶神灵、积极的和消极的力量（体现在两种对立的和分别形成的生灵身上）之间明显的分别。它们早已由被它们之间存在的于其中产生冲突的中界空间这一事实而明显地区别开了，但它们之间也可以缔结协议。协议、誓愿和保证等既有宗教的，又有社会的原因。

赞普的势力或威严首先是以其圣洁程度为基础的。这种势力最早被认为是能确保纯洁并免受由威胁他与王国的邪恶势力的玷污的。如果一位赞普患麻疯病或他生了一个天生瞎眼的儿子，赞普和王后都要被活埋，在其子未获得视力的时间内不能即位（《参考书目》第85条，第7卷，第12叶；第117条，第51叶）。如果赞普不符合大家对他的要求，其权威就会消失，草木就会干枯，一切都会具有不吉利的征兆（巴科：1940年书，第133页）。赞普也被用作举行净化仪轨的手段（《参考书目》第35条，第18叶）并为土地的肥沃程度作保。聂墀赞普（巴科：1940年书，第86页）如同雨露一般降临到大地上并因此而实现了繁荣和富饶。布带贡杰也具有同样的任务（巴科：1940年书，第127页）。

我觉得没有任何理由再重复我已于另一书中所表述的观点（图齐：1966年书，第197页）。据此认为，赞普一旦在其子到了能骑马的年龄（也就是说在十三岁时），自己就主动放弃了其权力。十三这一数字表示了尽善尽美和纯洁。至于老赞普未来的命运，我们没有掌握可靠的资料。他以木绳之神而登天一事可能是指他被暴力排斥了。无论如何，权力似乎是落到了赞普儿子的手中，其大相们辅佐他掌权。这一点已由汉文史料间接证实。我们从中可以清楚地看到重壮贱老、母拜于子、子倨于父、出入皆少者在前、老者居其后的现象（伯希和：1961年书，第3页）。同一批汉文史料还指出，松赞干布赞普从送给他一顶成人帽子时代就即位了（吐蕃人说是他能够骑马时）。我们可以列举引自西藏史的大量类似例证。每一位新赞普都对全部事务作一番调整。他有自己的巫师——私人苯教师（身苯），其位职在其右侧，而其

大相们则坐在其左侧，这就说明前者要远远地超过后者。大相名表已在大事年表中保存下来了。任何一位赞普都不居住在父亲的堡塞中①。新赞普居住在他自己的堡塞中。总而言之，随着新赞普的即位会出现一种新秩序。王权的神圣特点同样也出自作为新一年开始的密教仪轨中。大家利用这一机会都穿有一种使人强烈地联想到萨满们的那种服装，这种服装是白色的。他们的头发被梳成了卷状，以银带保持原状和以一条头巾作为保护。头巾上贴有一只鹏的图像，这是一种属于苍鹰类的著名神秘鸟，它代表着吉祥的造物，传说中认为它是金翅大鹏（印度文Garuda的藏文对译，为蛇的天敌）的敌人。这是在西藏巫教信仰界中崇拜龙的一种可以理解的结果。

王权的象征是盔甲。大家通常在使用"最高的盔"时所指的正是王权的这一象征，这一名词也反复出现在金石（甚至在拉达克也如此）和文献中。

在王权和盔甲之间也存在着一种密切的联系。某些特殊的文献也传播了统治象雄十八县（万人部落）的十八个赞普的世系谱。其中不仅仅提到了这些世系谱，而且与各位赞普同时还指出了一名在他执政期间行使苯教教理保护人职责的大师之名字（于此指的是仙人），此外还有其堡塞和头盔的名称。在此情况下，这些赞普们在他们的头饰之上所戴的确实不是"头盔"，而是"角"。此外，根据制造这些"兽角"所使用的原料（一般都很贵重），赞普们的身份也各不同。名表中（《参考书目》第2条，第90叶和以下）是从象

① 所以其堡塞被称为"灵魂之宝"。

雄斯巴之王开始的，他戴有金角，其他赞普依次戴有珊瑚角、兽角、钻石（即具有特殊光泽的绿松石，见《参考书目》第5条，第3叶）、铁、琉璃、月光石、太阳石和大鹏形霹雳等角。似乎是每位赞普都有一种特殊的冠或头饰。完全如同在萨珊王朝的人中那样，那里的每位国王都须根据其特殊的御座才能得以辨认。当然，这里是指赞普的神秘形象，但这却丝毫也不重要。因为可以肯定真实习惯始终是传说的基础。

我们更难以解释谜歌为什么能获得如此的重要性以至于使它们也属于赞普及其王国所依赖的三种因素的组成部分。就我所知，今天再没有谜歌师了，但与此有关的习惯却仍在流传。其前提就是指一种消遣时间的手段，甚至那些有文化教养的人在节日聚会和进行猜谜游戏时也醉心于此：

“这不是一只虎，但其毛皮却有花纹。

这不是一只斑豹，但它却有斑纹。

这不是一头杂牦牛，但它却吮吸。

谜底：蜜蜂”。

许多这类猜谜活动在上层家族中也很流行。因此，我们可以由此而得出结论认为谜歌师是一种占卜师，在一些关键的时刻就使用他们，如在开始战争行动或被普遍认为是危险的举动之前就要这样作。

谜歌师的神圣特点也出自断定由于他们出自岱神[1]这一

---

① 大家应注意以下事实：“岱”一词同样也是许多赞普名字中的一种主要成份。这些吐蕃赞普有的是神话性的，有的却是真实的历史人物。

事实与其他人相区别（巴科：1940年书，第123页）。

对这整整一批问题的另一种澄清也主要因婚歌而变得可能了。在这些习惯中，赋予了猜谜和可以导致误解的同音异意字或具有双重意义的问题（一些同样也具有双重意义的回答正好与此相吻合）一种特殊的重要性。在婚歌中保留了大量习惯和许多传说、有关宇宙起源论的片断、不同来源和不同时代的神话想象。

因此，当我们在一系列的问题和答复中发现了对很古老的谜歌神咒功能的反响时，就不会感到奇怪了。仅仅是根据这种假设，所赋予它们的国家保护者的职责方变得可以理解了。

从谜歌所具有的这种特征的观点来看，下面就是一种并非是毫无意义的资料：在苯教文献中提到的极其大量幻象的意义上，一种光芒可能出自辛饶大师的右手，就可能诞生大辛者岱保尚钦和大言（《参考书目》第2条，第18叶）。

我们对苯教的复原（大部分都是以事后推论的方法完成的，它一般都以晚期文献为基础）无论如何在许多问题上都由汉文史料得到了证实（伯希和：1961年书，第92页），它们均来自汉藏关系的最初时代。在这些史料中，提到了在向赞普盟誓时反复奉献的祭祀供品。每三年举行一大盟，利用这种机会而祭祀犬和马。我们已经讲过，这些牲畜具有特别神圣的特点，它们与牛、驴，甚至是活人都被用来为赞普殉葬（同上引书，第82页）。牦牛相反却不是一种用作祭祀的牲畜，但在为狩猎或节日举行仪轨的事准备阶段则要宰杀牦

牛①。

在举行祭祀时，先折断牛腿并摘除其内脏。正如我们已经阐述清楚的那样，今天在为强悍神举行仪轨仪式时，便把一副牲畜内脏（真实的或用彩色糌粑模拟的）卷在用糌粑制造的仪轨性多玛供周围。同样的汉文史料也非常鲜明地证实了巫师和占卜师对牲畜内脏的崇拜（同上引书，第3叶）。

盟誓同样也是与其它活动同时举行的。例如，当缔结一项和约（如822年的会盟条约。同上引书，第114叶）时。与此有关的仪礼具有如此坚强的生命以至于使它在佛教传入之后仍延续下来了，为佛陀所建的神殿要远离举行仪轨仪式和从中奉献动物祭祀品的神坛，因为它与佛教教理是明显相违背的，而且在热巴巾时代也如此，虽然赞普被认为是佛教及其戒律的忠实保护者。

据一种普遍接受的传说认为，辛饶米保是苯教教理体系

---

① 那些祭宰大角鹿的特殊祭祀具有特别重大的意义（《参考书目》第3条，第318叶）。随着佛教的取胜而产生了一种变化：为了奉献供品而用一个鹿头颅（完全如同牦牛和牡羊祭祀被用糌粑和酥油塑制的这些牲畜的形象所取代。同上引书）。这种使用鹿头的习惯今天仍存在于为达琼巴尔瓦举行的祭祀中（同样也允许使用铁器以取代之）。在此容器中盛放各种祭祀供品以及羊血或狗血。这一仪式具有驱除邪恶生灵（魔、病魔等）的意义。达琼巴尔瓦（《参考书目》第44条）在肖像上以一马头或鹏面来代替。在伴随仪轨的静修期间，大家认为马的嘶鸣声会震动三界，而火光则从鹏的身体中迸发出来。这是一尊马头金刚（明王）和鹏于其中变成一种引起恐惧的综合物的神。莲花生于其中表现为一种金刚。

的创始人，也就是说他有机地汇合成了仪轨修习、咒语形式、虔诚行为和习惯，而并不仅仅是文学文献中的一种互相矛盾和变化多端的混合物，因为在此之前只存在有少量的文献。他原籍为大食的俄木隆仁，我们已在另一种背景下讨论了这一地名，但它也可能起源于藏文[①]。

① 书末所附《参考书目》第85条（第8叶）把俄木隆仁（那里叫作“辛地”）确定在温地；而第85条，第27叶中则把它确定在同时又被称为彭域和野猫塘的芒域（同上引书，第5叶）与大食。辛饶米保的一种传记（《参考书目》第31条，第313和331叶）认为他来自索喀，而且索喀也是悉补野年保时代吐蕃的名称，聂墀赞普的下界就是在那里完成的。更为值得信赖的是一种同样也断言他诞生于象雄的说法，更具体地说是努喀尔，即银殿。确切地说，这种断言是由于在苯教的连祷文和愿文中经常提到该圣地。

我们从《参考书目》第35条第23叶中的一段文字中便可以得出结论，认为传说中在自天下界和传播苯教教理的辛饶米保与出生于玛法木错湖地区的辛饶作了区别，大家认为后者可能居住在琼垅并且是苯教经文中被认为是“果苯”（与“因苯”相区别）部分的作者。此外，是各种牲畜使苯教经文降落到了世界上的不同地区。如有关鹏（是一种类似鹰的鸟，在文献中相当于印度传说中的金翅鸟）的经文是投在象雄地区的（《参考书目》第35条，第24叶）。无论如何，辛饶米保是一位如同佛陀那样的大师。

在摩梭（纳西）族（骆克曾对该地区的宗教作为重要研究，他们从安多迁往丽江地区居住）中，宗教的创始人是多巴希洛。据骆克认为（巴科也持同样的观点）多巴希洛就相当于东巴（大师）辛饶。但罗纳塔斯却持另一种观点（1964年文，第16叶）。

辛饶在苯教经文范围内所占的地位完全如同释迦牟尼在佛教中一样。他是遍智胜者辛饶祖师，即“最大苯教徒们的无所不知的胜利者”，其位置在色究竟天，具有已修成的佛陀（明佛）的尊号。然而，出于对人类的怜悯心，他作为神辛的代表（摄政王）而下界到这些人中。据某些史料记载（《参考书目》第2条，第19叶），他首先前往光明天，在那里作为大神之王的儿子而诞生。但他并没有因此而到达其最低界的终极，一旦当吐蕃各地区的魔怪获悉这些事件之后，他们便集聚起来并在吐蕃中部（朵甘思地区）的魔怪的统领之下对他发动战争。他只是在这个时候才（以木神之王儿子的身份）在大地颤抖和划破天际的彩虹之中降临到象雄。众神灵们都感到了恐惧，他们是以其首领冈底斯山为首的象雄的拉日山、以唐古拉山为首的吐蕃之境的马日山、九十九万九千个成世界药、十二个地母等世界的保护神。但他把他们都降服了，为了一劳永逸地确保这种降服，它们向他奉献的他们的活跃的势力之本质都被囿于其带声音的秘密形象中（生命精华、文字种子）。他们就这样而成为辛饶大师教理的捍卫者，他们饮用洁净的水并在其头部戴有苯教教理的象征塞缚恶底迦符号（雍仲）。他们从此之后就叫作“具誓智慧目者”，即“已发愿和具有最高慧眼的人”。

这一故事非常著名，因为其中明显地暗示了莲花生降服苯教诸神的原因。同类别地神的存在同样也是很有教益的，这些地神中就包括冈底斯山神，它无疑要比应追溯到辛饶的苯教的系统化时代要古老得多。

其传记的剩余所有部分是完全根据佛陀的模式而介绍的，尽管我们也可以零星地发现某些肯定应归于苯教世界

的土著特点。但这些特点尚不足以使人比较具体地了解其人格。

进入苯教教会与已由相应的义务（中断这种义务要导致严重的惩罚）所保证的一种固定仪轨有关。我们不知道这一仪轨的详细情况，但我们至少知道其实质部分在于为那些失信罪犯召降的最为可怕的威胁，实施这些威胁的任务委托给了特殊的神。这些神一直保留到我们今天，属于"具誓神"。一般来说，这些神都属于护法神，它们在佛教领域中也负责监视违背誓言的情况，但同时又被认为是守护神。所有那些已发愿和属于同一教团的人都互称"兄弟"。他们身穿白衣并形成了一种男子的团体，虽然这一措辞似乎不太恰妥，因为女子也属于这一团体。这一由仪轨维持的团体比佛教徒们的轮座更为坚固，因为更确切地说它是为完成某一特定仪轨的组成的一个宗教团体，而两种性别的苯教徒参加的宗教活动则是一种法事，为实现这种在宗教仪式结束之后仍存在的博爱关系。参加者都由一种庄严的誓言相联系，违背誓言就会把犯有过失者排斥于宗教团体之外，完全如同参与灵魂和身体的不净活动一样。在苯教中，"净"不仅仅是思想方面的，并且也是一种身体特征，身体应注意不与被认为是不洁的物品有任何接触。

仪轨活动（可以参阅《参考书目》第37条）之前要在充满净水的一个专用容器中洗澡净身。净水浴的清洁祭也是国王加冕礼仪式的主要内容（《参考书目》第35条，第18叶）。接着便是以刺柏木举行焚香仪式，它仍沿存于今天的驱灾仪轨（神香仪轨）中。香烟是一种祭祀供物（仪供），它无论是对性格温和的神还是令人恐惧的神都一概有效，如三百六

十尊格阔（或吉阔）神。全部兄弟姐妹（成就法伴）都参加这种仪式。净化活动扩大运用到了各种不净，不仅仅是无形方面的（如“五毒”），而且也包括有形的，如乱伦、战争、贸易、与正在服丧期的人或违背誓言的人接触，也完全如同与麻疯病人或结核病人接触以及穿不净的衣服一样。二千四百块圣地同样也应经过净化。

苯教仪式的主要内容是三步舞、三部曲和三秘咒等。这些舞蹈、歌曲和咒语的仪轨与神圣特点从在“辛”字之前所添加的附加成份中就可以看到（《参考书目》第2条，第19叶）。如果“辛”（苯教师）未念三秘咒和三次念诵歌词，赞普就不能从事任何活动（《参考书目》第35条，第266叶）。赞普和大相们仅仅在此之后才可以开始歌舞。

苯教仪轨肯定是以击鼓相伴的（如可参阅《参考书目》第85条，第7卷，第8叶）。巫师们当时骑在一头以粘土塑成的麋鹿身上（他们以这种方式升向长空）或骑一面被称为rŋa的鼓。他们的鼓声使水冒出并使刺柏生长（《参考书目》第35条，第62叶）。

在我们的阐述中，“萨满”一词经常出现。当然，在吐蕃古代宗教和萨满教之间存在有相似性是毫无怀疑的事实，如骑马畅游太空、对于鼓的巫术用法、为已死亡的人或即将死亡的人召魂，所有这一切都属“辛”这一特殊阶级的义务。有时可以是天生的辛（辛族。见拉露：1952年文，第353页），但这并不排除由一魔鬼附身。这就是在《参考书目》第85条，第7卷，第8叶中所讲到的一名青年人身上出现的情况（传说中就是这样理解的）。他出生在温地温木隆仁的一个辛的家庭并长有驴耳（明显是暗示其帽子的一种特殊

形状）。他在十二岁时被一鬼劫持，又重新过了十二年才返回故乡。他传入了使用带有宽沿以掩饰其驴耳的羊毛帽子的习惯。艾利亚德特别强调的萨满教这种因兴奋而狂舞的面貌之无可争议的迹象无须于此证明。

佛教（特别是大圆满派的佛教）向苯教中的渗透是逐渐完成的，苯教从佛教中吸取了一种固有的教理结构。

完全如同在宁玛巴教派中出现的情况那样，在禁废苯教之后，其教理已按忱巴南喀的预言而记载进伏藏中了。经文是抄写在白色的神纸、红色的印度纸（或汉地纸）、黄色的吐蕃纸、蓝色的门巴族纸上的，并用"神字"、蓝查字①或象雄字记载。继此之后，伏藏便被藏在了琉璃方箱中（《参考书目》第2条，第33叶）。继此之后又把这些伏藏分成了五大类，交给永恒的五行和置于了监视巫术活动的四大女神的保护和捍卫之下。这四大神就是：温和的神类、福神类、灌顶神、强悍神类和智祥天女。不太重要的伏藏收藏在墓地或其它地方，交给了不同等级的保护者（守库神）。

对能召神的大师的分类虽也有不同的内容，同样也是向佛教徒们借鉴而来的。苯教徒知道八十成就者（在佛教中共有八十四种）、禁咒、持明或"拥有巫术者"。他们也按这种中魔的方式而分成了不同的类别或派别，由大印瑜伽占据者或由法印占据者可以根据他们与身体方面的关系按照其意志诞生或出现：如出现在树中、岩石中、卵中和子宫中等等；能根据意愿而变女子或男子者则属于语言方面的一类；

---

① lan dsa，在尼泊尔所使用的一种字母表中就是这样发音的。

心方面的一类可以具有虹光身；致力于完全相似的本原的修习者一类可以快如闪电般和不会受物质抵抗力阻挡地到达天际或大地上的任何地点；事业类者最终都有控制所有创造生灵的能力。

甚至苯教的典型准则之一也是从左向右反复运动（这也并非不为佛教徒所知，所以它是针对三跋罗而修习的）；当然也可以向相反的方面变化：苯教徒们在晚期也占据了右旋运动，他们即使在此情况下也明显考虑到了教理原则，他们也是在这些原则的影响下才采取行动的。右旋被认为属于方便部的范围，左旋则相反被认为属于智慧部的范围。但大家也使用另一种划分原则：在某些仪轨活动中，右旋仅仅由男人专用（它也被称为“阳旋”），左旋仅由女子独占（它也被称为“阴旋”）。见《参考书目》第2条，第45叶。

完全如同佛教徒在其表现形式和神谕中区别出了三身、四身以及三、四或五时一般，同样的模式也出现在苯教哲学中，它们承认以下列方式提到的五身（《参考书目》第6条，第204叶）：

苯身（相当于佛教徒的化身）。

受用身（相当于佛教徒的报身）。

化身（相当于佛教徒的化身或应身）。

天然身（相当于佛教徒的自身）。

毗卢遮那观正佛身（相当于佛教徒的菩提身）。

这种分类应要求一种教理基础，但它又由三分法和五分法而扩大，这后几种分类法明显是为了确保它们在这一具有某些附属地方神的范围内的位置（《参考书目》第2条，第15叶）：阿提穆韦变成了智慧的大天神，库比芒杰变成了神

幻天神，贝增格阔变成了幻变天神。

这三种神必须以一种最高的实体"神辛"(辛拉俄噶，也就是白光)为前提，它是以普贤菩萨的名字和象征而显现的[1]。

一种肖像模式也与这些神祇相当。所以，大家认为具有神通的神灵和库比芒杰为绿宝石色，呈被称为"解释预兆"的法印状，右手执一金棒或金杖（金成木。《参考书目》第2条，第16叶）；左手执一部经文，手掌转向上方。

大天神（这一别名使人想到了湿婆教中的天王一名）贝增格阔相反则被描绘成长有黄色的九头和十八臂。其头部有一只飞翔的鹰（大鹏），它如同国王一样而披挂金甲（同上引书，第18叶），在身体的最高部有塞缚悉底迦的符号，它穿有魔皮、羚羊皮和人皮，其身体的下半部穿着魔和八种鬼的皮，其腰带是由五种毒蛇组成的，其头部装饰以八种大神的一王冠。其座位是建于八条大蛇身上的。它的象征印是八曜，其首饰是星辰（汉人星相），其侍从是八大天神。它降服了天下四方国王们的使节（大王和药叉），统治和管辖了所有有生命之物（万物）和三界。

很明显，在此情况下也指由可能是不同起源的各种因素的汇集而组成的一种想象。大鹏（大鹰）肯定在古代吐蕃宗教中占有实质性的重要位置，但我们已讲过，也不能排除这样一种头饰曾受到萨珊王朝国王们王冠的影响。该神的名字

---

① 在另一个地方（《参考书目》第7条，第2叶）则使用了一种不同的划分原则，法身等于普贤菩萨，报身则等于世界女王，化身则相当于秘密夫人（法伴）。在其它文献中（《参考书目》第28条，第26叶），法身相当于普贤菩萨，报身相当于白光辛神（辛拉俄噶），化身为智慧身。

"大神"，它在八条大蛇身上的座位及其八种毒蛇的腰带等令人都想起了湿婆教中的范例。

前佛教或非佛教的宗教资料和文献保存下来得很少。吐蕃西部的"银殿"琼垅仅仅是一片废墟了。我们可以把王陵视作根据苯教仪轨思想建起的一座建筑物的最著名的例证，尤其是松赞干布的王陵，其轮廓和布局都为人所熟知，虽然这一王陵也如同吐蕃赞普的所有其它殡葬遗址一样肯定在吐蕃王朝崩溃之后发生的混乱期间遭到了严重损坏。我们通过多种史料而获知了殡葬仪轨，尤其是在松赞干布葬礼期间所遵守的仪轨。当然，大家都赋予了这些赞普墓上所矗立的柱子一种神圣意义（图齐：1950年书，第9叶）。在吐蕃与唐朝缔结的会盟条约中也召请太阳和月亮为证。两根柱子代表着对汉地模式的模拟。

我们不能准确地确定其时代的其它墓葬已由奥夫斯奈德（1956年）于距拉萨不远的地方发现了，但这一发现不能令人作出任何结论，因为陪葬赞普们的磁器都不具有非常明显的典型特征，而对其它的发掘物也只能作出初步断代。

我们于此还应提一下在一个肯定是属于西藏文化和宗教范围，但其固有的民族背景却不能作为西藏特点的地区发掘到的墓葬。这里是指列城附近的墓葬。从其中的瓷器方面来看，这些墓葬与由意大利考古团于巴基斯坦的斯瓦特（印度河流域）① 所发现的坟地具有明显的联系，后一批墓地无疑应归于达尔德部族。当然，我们只有在亲自看到在整个印度河流域及其附近地区的考察结果时才能对这一问题作出积极

① 弗兰格：1914年文，第71页。

的判断。现已证明在西藏存在着一些非佛教的宗教信仰和墓葬，但我们只有等待将来的科学发掘才会得到有关这一问题的更为确切的资料。此外，这些墓葬是十字架形和以竖起的巨石建成的拱形建筑。在被如此围起来的空地中央竖起了一块或几块独石（图齐：1966年书，第115页）。很明显，我们于此遇到的是真正的墓葬区，这就是由弗兰格所发现和由笔者本人作了简单研究的那些墓葬区的情况。我已查明在多普特拉宗附近存在着一座这类建筑，其它一些存在于圣格宗附近。在其它情况下，石拱建筑的有限体积使人联想到了坟茔。在许多山隘也存在着巨石建筑，但在一般的石堆（山顶玛尼堆、神示预兆地、神坛）附近则更为多见。在举行某些婚礼的时候也砌起石堆，这是为了排斥凶恶神灵，相反也召请那些心怀善意的神灵降临。许多物品无疑应追溯到前佛教或非佛教时代的文化，这就是在田间劳动时于地下发掘到的所谓"天石"（霹雳霰弹）的情况。其中有一些呈鹰鹏状，其它的呈圆形，还有一些呈其它动物状（如猕猴）。它们都是用青铜制成的。如果一共发现九块，那末大家就认为它们可以确保其占有者或发现者幸运和成功。在这一问题上，最引人注目的是许多物品都与来自伊朗卢里斯坦的那些物品具有惊人的相似性①。这就允许我们得出结论认为在西藏文明与受伊朗影响的民族之间具有非常古老的关系，这种接触是通过牧人的游牧以及横穿巴达赫尚、吉尔吉特、拉达克和西藏西部的贸易关系而实现的。以玻璃浆制成的所谓念珠的情况也如此，它们在大多数情况下都以白玻璃与深棕色或黑色

---

① 格尔德曼：1961年文；图齐：1963年文，第156页。

图案构成，其中最受人器重的是那些装饰以黑色图案和呈圆形（一般被称为“眼睛”）者；尤其当指“九眼”时，大家便把这些念珠作为非常灵验的护身符，并相应地赋予它一种较高的价值。这种念珠起源于西方是毫无疑问的，但我们不能确定它最早就用作护身符还是仅仅用于装饰目的。

如果我们希望得出一些概括性的结论，那末首先就应当指出各种困难都阻止我们对苯教作出一种明确的定义。苯教的派生形式涉及到了这一信仰的信徒，但在一种更为严格的意义上同样也涉及到了其驱魔士和巫师的等级。毫无怀疑，我们发现这种宗教从最古老的时期起就有多种地区性差异，大家从各部族和许多地区都有他们自己的苯教徒（而且他们也都如同传说中所说的那样）这一事实中就已经看清楚了。在时代的发展过程中，苯教和佛教（尤其是以大圆满法形式出现的佛教）之间的差异越来越少了。这不仅仅涉及到了仪轨、巫术和驱魔的实际作法（在这一方面，巫师们的活动在两种宗教中为社会或个人造福时经常是完全互相吻合的），而且同样也涉及到了教理结构①。

我们已经看到，传授教义代表着这一发展的一个晚期阶段，它所追求的目的是争取与敌对的宗教处于平等地位，而比较古老的经文则主要是提供了苯教的巫术和仪轨形象。这种形象于其中在很大程度上所追求的目的是降服敌对的或暧昧不明的神灵，或者至少是控制和平息他们，此外还要负责死者的殡葬仪礼和埋葬，以使死者不能对活人造成任何危害

---

① 归根结蒂，苯教的基本实质是心（《参考书目》第41条，第4叶）。但在晚期的教理中，外部世界（内道）和“身苯”是一致的（《参考书目》第42条，第6叶）。

等。这些仪轨和行为的一大部分都在民间宗教中得以沿存，甚至还多次在佛教的伪装中出现。当断言（正如这已经出现的那样）古代苯教完全具有了一种特有的宗教观的时候，却从不会承认古老苯教思想，尽管苯教的某些表现形式也能证实此名（天苯）。事实上，我们从中遇到的不是一块天空，而且互相重迭起来的一系列天。在其上部还有一块无限的空间，日月星辰于其中运行，我们在那里还遇到了一名中天女神。但是，日月星辰也被认为是处于这一范围之外者，特别是在有关大地的问题上，这一说法更能成立，我们上文已经讲过。所有这些想象彼此之间都没有任何系统的联系。在许多宇宙起源论中，天空和天神处于中心；而在其它一些宇宙起源论中，则是土神和地神，甚至是大地内部的神起主要作用。大地于此在某种意义上被比作先祖——神山，那里被认为是先祖完成其下界行为的圣地。这一特点同样也出现在死人的仪轨中，当赞普被埋葬时，同样也以小麦陪葬（拉露：1952年文，第354页）。从其它文献中也可以看出（《参考书目》第110条，第1卷，第42叶），死者可以确保民众的幸福、食物和饮料的富裕以及丰收年成。在殡葬仪式结束时，又组织一些特殊的舞蹈：一名扮作公平的男子与一女子交合（拉露：同上引文，第359页）。相反，过早暴卒的赞普却没有坟墓（《参考书目》第35条，第126叶），这明显是由于他们没有充足的时间积聚这种福禄或权威，这种力量形成了他们的要素。这种权威或魔力是根据其继任者的敕令而在举行仪轨时积聚起来的（拉露：同上引文，第353页）。

当时似乎同时存在有两种传说，由此产生了两种宗教。它们稍后便结合了起来并自支贡以来就趋向一致了，正如我

们上文已指出的那样。据我认为，这位支贡代表着对吐蕃文明史上一重大转折点的回忆。我们应把自己的注意力引向这一问题。

圣山的山峰也是天地的汇合点。天地之间的这一接触和这种联系是西藏人的信条，可以追溯到起源时代。我们在这一问题上可以联想到联系天地之间的木神之绳，后来由于人为的错误或因为一次违犯仪轨戒律而被斩断了，因而使天地两界永远地分割开来了。大山自古以来就是（直到今天仍是）有人居住空间的中心。第一批赞普的某些王后也享有暗示神山各种形状的名字（石泰安：1962年版的《西藏的文明》第29页）。至今仍在山上举行季节性的仪礼形式和庆祝特殊节日，从前死者要埋葬在大山上，现在是把死者的尸体陈殓在那里。其中的许多具体情节都使人联想到了两种不同观念的相互影响，甚至共存。其一是以崇拜上天和先祖为标志的，其二具有有形的和地狱之神的特点（图齐：1955年文）。被比定为特定大山的那些神祇（地母，参阅梵文dhrti——prthivi）也有它们自己非常明显的凶恶性格，其行为具有互相矛盾的双重性，在生和死之间徘徊，它们都出现在与"大母"有关的大量描述中。我们可以在殡葬仪轨中发现类似的大量不同性质的表现形式，或为同时的，或属于相继的阶段。我们从中发现一种消逝在空中的现象（可能是指陈尸于山顶）、陈尸于石山的山麓、抛尸于江河中等作法，这是今天仍实施的习惯。此外还有有史记载的时代由佛教实施的埋葬习惯（在许多地方是把尸体埋葬和陈尸于山上，但却将其画像或把其披在木架上的衣服抛入江河中）和火葬。今天

仍残存在民间宗教中的居住在本世间的大量神灵都被分成了不同的类别：年神、精灵、地神、龙神等。这些类别各自都与世界的某一区域有关：空间、地下、水域。这样我们就会得到以四和八进行分类的作法（神鬼八部或天龙八部），但它们仍很含糊，如同对那些拥有一个名称但只勉强有一种定形的神灵的描述一般。只是到了一个较晚的时代才开始试将一些通过感官而可以触及到的形象与这一模式联系起来，由此而产生了苯教的肖像学。从此之后，我们就掌握了一些多臂和多头神，完全如同在佛教中一样，尤其是一些肯定是非常古老的凶神。

对各类巫师的职能都作了比较明确的划分，但上文所作的列举说明，甚至在这一点上，在发展过程中也产生了大量相互的影响和界限的多次变迁。所有这些神品的共同点却经常是其魔力，与赞普们的福禄相对立，一种神圣的特点也属于这种魔力。赞普们的权威或是取得的，或是由于属于一个特权家族而继承下来的，它也可以追溯到一种神灵附身(通灵人)或受传授奥义活动的启发，特别是谋求这种身份者所经受的特殊考验。除了一些于居住地及其居民按亲属关系的分类具有非常密切的联系的这一土著人核心之外，苯教外来影响的存在也是毫无怀疑的。这一切已经出自以下事实：除了向伊朗、中亚、印度和汉地借鉴的内容之外，它们本身就可以毫不含糊地得到证明。所以我们的论述仅仅提供了苯教的财富和多种交织的概况，只要科研工作者们不能研究至今仍无法得到的广泛资料，我们就不可能提供一个更为完整的轮廓。

（译自巴黎1973年出版的《西藏的宗教》一书）。

敦煌吐蕃文书中有关苯教仪轨的故事

〔法〕石泰安著　岳岩译

正如大家通过托玛斯和拉露的出版物所知道的那样，在敦煌藏文写本中有相当多肯定应属于苯教的写本。这一宗教的各种专职人物，尤其是苯教徒和辛（苯教祖师），他们于其中确实是作为重要角色出现的。这些文书中有一些是殡葬仪轨书，其它的则主要是以传说故事出现的。但即使在这后一类中，也顺便提到了苯教仪轨，甚至它还可能于其中起着重要作用。

这些文书是我们所掌握的有关苯教的最古老的文献，而晚期和现代资料却都把苯教视为佛教传入之前的吐蕃巫教。虽然它们是唯一能使我们理解该宗教程度不同的原始状态的资料，但不应忘记它们都属于佛教已牢固地在吐蕃扎根的时代。我们可以毫不迟疑地将它们的年代定在九世纪至十一世纪初之间。这些文书中那些故意把佛教与苯教对立起来的做法，可以使人看到佛苯互相同化的努力。这种情况可以在伯希和敦煌藏文写本第239号中见到，其中作者把有关死亡的佛教观念与苯教观念对立了起来，但同时又试图在苯教术语中找到一种与佛教相吻合的象征性意义。在伯希和敦煌藏文写本第1194号中，又把新宗教与苯教的古老习惯对立了起来。

任何想释读这些写本的人都会遇到巨大的困难。草体字与习惯写法不符，并在各卷敦煌写本之中变化不定。拼写法不仅古老，而且常常具有任意性并谬误百出。由抄写者本人所作的大量涂鸦和修改都可证明之。其中的专用术语和其它许多古字大部分不见诸我们所掌握的辞典，或者是其中的解释不完全。托玛斯、拉露和巴科，后来是罗纳——塔斯和乌瑞艰巨的开拓性工作已对此作了很多澄清。除了已发表的著作之外，我还有幸在战前听过拉露小姐的课，从而得以利用她的经验。

然而，为了理解这些文书，还有大量工作要作。现时，任何完全的译文仍是不可能的。无论前人多么勇敢，但至今所作的翻译方面的努力却都令人沮丧，而只能提供一种被歪曲了的原文形象。笔者本人宁可仅限于本叙述文书而不愿意给人一种不合实际的印象。在我感到可能时就翻译一些段落。

随着大家阅读这些写本，就会获得一定的经验，不过我想首先指出其中的某些内容。

一， 面对缀字法的不稳定性，读者被迫选择了一种“正确的”形式。这种选择是受两种条件支配的：首先是对语言的了解，越是了解这种语言，就越能猜出不堪卒读或缀字不规则的词。在这方面，有关通俗文言藏语，甚至是口语知识在其中的编纂都要比译自梵文的佛经好一些。除此之外，还应增加通过对所研究的文集全部内容的释读而获得的经验。尽管如此，选择却是很微妙的。因为很明显，文中充满着错误。这些错误或是由于疏忽大意，或是由于混淆和了解得不确切而造成的。正如大家知道的那样，同一个字在相隔几行的地方就常常以不同的形式写成。但是，为了取代一些辅音

和元音以得出一个其意似乎是令人满意的词的作法当然会象大家经常所作的那样，即明显会趋向错误。

二，对许多词义的确定也取决于对整个文献主要内容的程度不同的正确理解。例如，为了破译一种“密码”，首先应确定使用什么样的代码。托玛斯的译文经常是错误的，因为他未能看到其汇编中的第二——四篇文书（《西藏东北部的古代民间文学》）的作用是什么。他的凡人神化论和从历史角度阐释问题的倾向常常使他晕头转向。对整部文献主要内容的理解一般是很困难的，所以应该努力以分段的方式来了解故事的结构。

三，我们发现各段落的顺序并非始终或必然是固定的和不可侵犯的。托玛斯虽然发现了这一点，但他未能由此而得出结论。当然应保持很谨慎的态度，但我们常常感到某些写本仅仅是初学抄写者的习作；或者胡乱地使用纸张，或者随记忆而任意记载的一些片断。

四，这一特征与故事全部内容的明显和合情理的特点同时发展。这是对同一内容的不同说法，或者是对阐述的同一内容和类似故事的各种说法。托玛斯书中的Ib和Ⅱ等文献虽然抄于两卷不同的写本中，但都是同一故事的变种。伯希和敦煌藏文写本第1134号把四个相似的故事连结了起来，其中两个非常简短，第三个稍长一些，唯有第四个发挥得相当完整。

五，这种把相同的和类似的故事并列的倾向是对它们作出分析的宝贵帮助。其中那些笔调风格是能够令人理解的。首先是经常重复一些有节律的和以并列的诗句写成的短语。托玛斯正确地辨认出了它们，其功劳是在印象中突出了这一

切。这些术语用于描述一种形势，并不直接属于故事的组成部分，也没有反应事件的下文。此外，这都是一些不能以咬文嚼字来理解的比喻。另一作法是在主要故事中插入一种或多种次要的故事。缮写员有时也注意指出它，如同使用段落结尾符号一般，但常常是既没有任何标记也没有指出任何书写技巧或标点。

从这一简述中已得到证明的最值得注意的特点是我们已研究的故事的作用和性质所固有的。它们同样也是另外两本类似故事集的特点，即摩些人（纳西人）中的《十万白龙经》和《龙的仪轨书》。从历史观点来看，敦煌写本与晚期文献中的苯教传说之间没有割裂的现象。虽然数世纪的苯教发展被"同化"进了大量的佛教内容，并由此而发生了许多变化，但古代传统仍在其中很好地保留了下来。《十万白龙经》和近期发表的许多其它著作都保留了大部分比较古老的辞汇、专用名词、隐喻和文体修辞法。如果于此详列那些具体的证据就太冗长了。大家在注释中可以看到一些例证。除了纯粹的行文或遣词方面的传播从未中断之外，《十万白龙经》和纳西族的仪轨书也受到了一种仍很流行的传说的影响，其中含有与本处所研究的写本的内容和作用都相同的故事。

然而，这些比较近代的文献常常比那些写本更为清晰易懂。很明显，我们应该研究前者以理解后者，拉露和托玛斯都白用了许多功夫，因为他们不了解前者。

如果在这里从事对这些比较近代的文书的研究，那就必然会占据过多的篇幅。它将是另一篇文章的主题。笔者于此仅限于作某些说明。

一， 故事的作用 以引入一种治病、保护不遭灾难和获

得一种功德的仪轨。它可以使这种仪轨具有真实性和确保其功效。这都是一些现在于仪规中模拟的神话或传说的先例。这种作用经常是被有意地提出来的。它主宰了一种已由有关者明确向它肯定了的原则：在完成任何一种仪轨行为或在提到其中的任何一项内容时都应该讲述，至少要简单地提一下某一物品或在仪轨中出现的某一宗教人物起源的故事。我们发现在摩些（纳西）族人、喜马拉雅山麓和其它地方的部族中、在苯教徒中（但不包括《十万白龙经》，其中仅仅有所暗示）、在喇嘛和民间风俗习惯中都可以发现已形成的这一原则。

二，　故事的形式　这种要求必然会导致提到某些写作特点。正如在敦煌写本问题上已有人简单地指出的那样，纳西人仪轨中的起源故事应插入对仪轨的描述中，甚至应纳入主要故事之中。为了更为明确起见，抄写者又常常仅满足于简单地提一下，读者应该知道本处所指的起源故事载于另一卷独立的写本中。《十万白龙经》并非以非常严密的方式写成，而它对故事的讲法也并不罕见。我们从中还可以发现在敦煌写本中已经发现的口头禅和比喻。然而这类写本要比纳西族文献中使用的口头禅更为丰富和更为广泛。

为了证实仪轨所引用的大量例证或先例而不可缺少的多种说法使讲述人或祭司们以巨大的努力作了压缩，这与现代学者们的作法完全相同。

他们不能够或不愿意始终都全文诵读所有的故事，而被迫缩减一些内容。这样一来，他们便实现了这些故事压缩后的一种普遍的不变模式。他们的概述于是仅限于简单提一下先例或原始传说以充实或说明这一模式，最后使之酷似一份

一览表了。同样的作法也出现在敦煌写本中，它启发拉露产生了两篇文章的标题：《封地、毒药和医生》以及《吐蕃小邦名表》。由于做为先例的故事轮番涉及到多种小神（它们当时是大地上的居民），所以大家对此所作的概述最后变得酷似一种对这些神灵分类的努力，这种努力最后导致了一种目录。

这类概述、简单地追述先例和召神最终形成了在仪轨书中使用宗教仪轨的内容。祈祷变成了历数罪孽和从前犯下的或可能会犯的违戒罪，同时在连续祈祷中对这些罪行进行忏悔。

三，结构　虽然《十万白龙经》和摩些族的《龙的仪轨书》中故事名目繁多，但其中大部分都可以通过一种双重的或三重的以及在各段之间相当统一的连续性而使之减缩成一种简短的形式。这种简化成一种模式的作法的目的仅在于按照种类的顺序进行排列和发现一个允许进行分类的共同点。它当然不在于缩小各种故事的不同形式以及各自具有其意义的细节和变化。

二分法主要在于把各种“地之主”（赞神和龙神等）与人类对立起来。前者代表着自然界和文明中晚期出现的因素。人类以其人工劳动（农业、牧业、工艺、修筑坟墓一类的宗教事业和建筑等）来扰乱大地的主人（指神——编注）。第一个和睦相处和协调的状态或时代的特点是首次向各种生灵分配或指定不同领域，后来却由于人类的这种活动或在一个种类侵占另一种类的领地之后而打破了这种协调。

由此而产生了灾难（尤其是疾病）。人类不应该与神灵较量，与神的竞争对于人类来说必然是不幸的。因此人类与

神灵订立了友好盟约。为了克服敌对情绪，则必然有一个调停者的干预，调停者无论是神或圣主（尤其是辛饶和金翅鸟），它们都代表了当代的祭司（藏族的“辛”或纳西族的“多巴”）的雏形。在缔结的和约中，地神信守积极保证佑护人类（不仅仅是消极地许诺不伤害他们）的诺言，而人类则需有向地神表示崇拜的义务。义务是相互的，双方彼此都需要对方。在故事的末尾，于完成最后一通程序的仪轨之后，并没有简单地恢复其原来的状态，而是达到了一个更完美世界。各种事件的发展或辩证的运动是必须的。

这一提要必然会放弃多种也见诸于敦煌写本的颇有意义的内容。笔者于此仅限于指出其中的两种：其一涉及到了一种社会学作用，其二则是有关仪轨作用的。

第一种在于使两类被召来战胜灾难的宗教专家对立起来。病人或死者的亲属首先要召神、医生或“民间”巫医，但他们却无法成功地治愈病人，唯有稍后召来的另一类更为正统或官方的神职人员中的其他专家（辛饶或多巴）方可成功。在敦煌写本中，有时（但并非始终）把不灵验的辛与灵验的苯教徒对立起来。

第二项内容标志着在敦煌的仪轨书与另外两种文集之间有一定程度的区别。前者具有更为神秘的特点，他们在这一意义上提出了应以一种人为的或理想化的生命仪轨来解决死亡问题（一种复活）。这种观点多少也能在《十万白龙经》中见到，如其中提到，当举行一种治病仪轨时，辛饶对病人说：“我拥有治愈病者、赐给赤贫和使死者站起来的秘诀”。在纳西人的殡葬仪轨中则有一种过渡性的形式。死者将会从中获得为“治”好他无法进食症的医药。他死亡了，但却宣

布他已被"治愈"。这种痊愈似乎可以确保其后裔们的生命或富裕。这些观点与一组语义观点相吻合，后者是以一组同类词表达的：生养、痊愈、活着、生活。

我希望这些简单的说明足以对我提议的进行研究的敦煌文献的断代。笔者于此采纳的介绍顺序是随意选择的，尤其不会引起任何年代或逻辑方面的前后联系。它最多不过代表了一种分类的尝试。

所有故事都与死亡和殡葬仪轨有关。这种仪轨非常复杂，包括有大量我们不熟悉的内容、成份和程序。本处无意解释这一整套仪轨。由拉露发表的唯一一卷连续的文书（《王家殡葬中的苯教仪轨》，伯希和敦煌藏文写本第1042号）无法使人确定那些陌生的字。另外一卷写本，即伯希和敦煌藏文写本第239号，则根据佛教而诠释了其中的某些字。

笔者仅限于指出某些动物所起的作用，这是由于它们在故事中占据着重要位置。首先是一种特殊的绵羊，即用于祭祀的绵羊。伯希和敦煌藏文写本第239号证明绵羊用来祭祀，先屠宰然后切碎，以作为赎身金和烧毁的供品。绵羊被视为是通向死亡道路的圣者和导亡灵者。此外还把绵羊描述成是用多种宝贵材料作成的，这无疑是一种赞美绵羊和把它提高到神话地位的比喻方式。

另一类，重要的动物主要是由马匹代表的，但也有牦牛、混血奶牛或绵羊。这都是一些极好的牲畜，被誉为死者的"亲属"、"亲近者"和"心爱的朋友"。如同有关绵羊的情况一样，应指出之所以用这些牲畜祭祀，是因为它们产生于各种珍贵材料。我们将要看到它们的"勇气"或它们的道德品质是陪同死者前往冥地所必需的。

下面就是与这种殡葬仪轨有关的故事。为了讲得更清楚一些，我赋予每个故事一个不见诸原文的虚构标题。

一，马匹仪轨作用的起源（《西藏东北部的古代民间文学》Ia）

写本的开头处已残损，文献的第一部分明显是结束于第8行的一篇题记，但相当晦涩难懂。最好是首先研究第二部分，这一部分也由其标题明确指出：《野马与马匹分别的历史》。

A，（第38—51行）

1，很久以前，灾难的年代降临了。当父马噶尔瓦与母马快马交配之后，便生下了母马驹龙占吉贝玛龙，即小马。它住在天上，那里既没有可吃的草，也没有润湿喉咙的水。

2，所以它从天域下到神域贡塘（无疑是天域较低的一层），在那里成了天仙贡尊（贡摩尊）夫人的牲畜。

它在那里拥有一间土屋、稻草、面粉和废糖蜜（一种珍贵和令人满意的饲料）。但尽管如此，小马仍不驯服并患有月盲病。大家无论是在清早还是夜晚都不能抓住它和拴住它。仙女很生气并追捕它。

3，它于是便下界到期陇地区，在那里遇到了期恰尔富尔并与它婚合（此地可能是一个低层天，即风层）。

由这一婚合诞生了马匹三兄弟：长马如意宝骏、次马花白斑马、小马库戌芒达。

B，（第52—69行）

1，在期陇地区，既没有口中可吃的草，也没有能润喉

咙的水。长马前往北方地区寻找可饮之水和可吃之草。次马前往吉卓杰贡（八处公共牧场上部）为口寻草和为喉找水。小马前往卓期当松（牧场）地区，它在牧场中寻求并得到了水，于是便尽情地饮水。

2，但在北部地区，长马遇到了野牦牛噶尔瓦。后者宣称：

很久之前，天神雅拉达珠（又叫作贡尊恰）于上天为他们各自指定了一块领地。马匹的地区应该是牧场区，牦牛的地区在北方。

（因此，马匹入侵了牦牛的地盘）。长马承认了这一事实并提议为避免争执而达成协议：

让马匹首先吃草，牦牛然后饮水；如果牦牛先吃草，马匹然后饮水。

3，但牦牛不想接受这种安排，便用其角挑刺马，马死去了。马肉被飞鸟吃尽，其血被土地吞饮，其骨被……（？），其头毛被风吹卷。

C，（第69—97行）

1，次马和小马嘶鸣起来，但长马不回答。它们便前往北方地区寻找并找到了它，但没有见到活面而是发现了死尸。

2，小马以公理提出它们二者应为长马报仇，敌人应受到惩罚，应为亲属雪耻。但次马反对：如果那样敏捷和那样强壮的长马都无法抵抗牦牛，它们二者也将无法获胜。它没有为其长兄报仇，但却到了卓期当松地区（过去由小马占据），在那里随心所欲地吃草和喝水。

3，小马指责它勇气不足。于是从此之后，它们将活不晤面，死不同坟。至于小马，它前往人类的地区吉宁。临行

时，次马警告它说：如果你前往人域并与他们联合，他们将在你的嘴上套上笼头，这就会使你生脓肿；他们将在你背上备鞍子，这将会压迫你的胁骨，你将会因痛苦而疲惫不堪。但小马反驳说：至于你，如果你前往卓期当松牧场，虽然那里没有骑士骑你，你将受星辰和空气所骑，你也会有伤疤；尽管那里没有笼头，带刺的（？）草将使你的嘴巴脓肿；虽然那里没有人追击你，但你将受到猎狗等的追捕。

但次马依然前往卓期当松牧场地区，去为口找草和为喉寻水。

D，（第97—104行）

1，小马前往人域吉宁，前往由玛布登协人居住的玛托江。

2，马匹向人类提议订立一种盟约。人类说：从此之后，如果我衰弱或死亡或不净（？），你有涉水的勇气和翻越山口的慷慨吗？马匹回答说：我从此之后驮你百年，只要你活着就驮你。当你死后，当你作为七十万颗星辰之主而去的时候，你将仍是我的主人。

玛布登协人和芒达尔马互相许愿并盟誓。人类首先履行了其诺言并前往为马报仇。

E，（第106—120行）

1，人骑上了马，佩带刀剑，便前往期卓牧区。小马的次兄就在那里，它仍是一匹野马。小马要求人蒙住其脸面以使它看不到其兄而不觉得羞耻。

2，人于是便前往北部地区，他在那里遇到了野牦牛。马和他追击野牦牛并杀死了它。马大喜。

亲者的仇已报，敌手已受惩罚，小马为长马雪了耻。它

饮牦牛血并吞噬其肉。牦牛尾被作为战利品而拴在马尾上。小马表现出高傲的情绪，并将此强加给次兄野马(花白斑马)。

人按其马的意愿行事。

F，（第120—133行）

1，它于是便返回了人域吉宁和托江。

2，但过了一段时间，一些作恶的生灵自天而降，大地顿起妖魔。他们摆脱了捆缚他们的绳索和锁链。善良的主人已死，漂亮的绿松石也被粉碎。善良的主人已死，可怜的人，他已被毁，不复存在了。

3，仪轨专家开始干预。辛饶米保达和杜尔辛玛达准备了各种殡葬仪轨物品。芒达尔马（人的朋友）被作为“宠马”使用，将其勇气用在山口，而将其慷慨用于渡口。

最后一段重复了写本第一部分的末尾一段（主人死了，马将其勇气用于……等）。但它在那里被看作是一个有关殡葬起源故事的续文和有关马匹分类的故事。前面的一段说明“宠马”在星辰中与九层大气嬉戏和吃草。最后，写本已残损的开头部分由一段叙述文字占据，但我们看不出它与余者有什么关系。它追述了善行得到发展和灾难被排除的形式和时代。这是一种吉祥的状态，它已相继在一个典型地点的各生态层中得到说明，每一层的特点都由一种典型的驯养动物占据。

我们现在可以试把这一系列段落归纳为一种结构严密的概述。

1，吉祥的时代（附有关于在天堂的殡葬马以及它在仪轨中的作用）。

2，向灾难时代的转化，天堂的饥饿（无水无草），但

很自由。新的转化——下界到神域，食住都非常讲究，但失去了自由。

3，重新爆发冲突，马匹逃走，下界到风（？）域，与一个风（？）人的结合。三兄弟的诞生。重复饥荒的内容（无水无草），悲剧的致因。

分成两个集团：长兄前往牦牛地区，两兄弟前往牧场地区（这三个地区从地理角度来说实际上是无法区别的）。

由此而产生了两种对立。第一种冲突是马匹与牦牛的冲突（马匹的死亡）。由此又导致了第二种冲突，即野马与驯马的冲突。野马拒绝报仇并仍处于野生状态。驯马承担了报仇的任务，由此而变成驯养牲畜。

虽然标题中表达的有意识的内容仅限于二分（马和野马的分离），但这一故事却使用了由三兄弟不同命运所表达的三分法。这种三分法是两种二分法干扰的结果。这两种二分法之一可以说是同时发生的，它是由生灵的特征产生的，而这些生灵从一开始就被分配在被分隔开的领地或分成不同的等级（牦牛／马匹）。第二种二分法是贯时性的，它出自一种发展成一系列事件的悲剧行为。这两种面貌与为故事选择两种术语的用法互相吻合：类（静止的和横向的分类）和系列（活跃的和垂直的系列）。

4， 新的对立。马和人的对立，它已由一种盟约所克服，而这种盟约又创造了彼此之间的联系和义务。

在生活中，人帮助驯马为其长兄野马报仇，杀死了牦牛（狩猎），但这种活动引起了人的死亡。在死亡时，马则以其在殡葬仪轨中的作用而帮助人。

5， 最后一段可能包括向永生和吉祥时代的新转化或演

变。这是由下述故事提示的。它们确实提出了下列图式：生存→悲剧→死亡→仪轨→"痊愈"或复活。我们在下一个故事中将会看到，吉祥时代和灾难时代的对立似乎与生死对立是相吻合的。

二，殡葬仪轨的先例（伯希和敦煌藏文写本第1134号）

这卷相当长的写本共包括六部分。第四部分是由一个标题（《来乌·羊噶杰的历史》）和一个分段符号（前面六个长线和后面三个长线）明确指出的故事。这一切是这样出现的。

开头部分已残阙（第1—10行），它是指殡葬马在一个"圈"中的生活，这是经常提到的仪轨。继此之后，我们还可以发现：

1，（第10—22行）一个片断再加第四个故事（同样的人物）。

2，（第23—36行）同类的一片断，但有一些不同的人物。

3，（第37—65行）同类的一片断，但人物不同。

4，（第66—140行）来乌·羊噶杰的历史，其中加入了一个简短的故事（第89—95行），但我们不明白它与其余故事有任何关系。

5，（第141—193行）代表着一个不同先例的新故事，但有一次却涉及到了（第160行）第三个片断，另一次牵涉到了（第169行）第四个片断，在它与第四个片断之间

没有任何分段符号。

6，（第194—294行）由一长段间隔标志的故事（在第五节末有四个长竖线，但在同一行中还有另一个段落起始符号）。这里涉及到的是死人地区的一些横生的枝节和殡葬牲畜的作用。

第一——四个故事

A，死亡的意外事故。

1，（第四个故事）从前，在灾难时代之前，于天堂之上，衮琼帕与魔主之女当阿多木当婚配。他们的儿子就是来乌·羊噶杰，或者是衮琼丁那杰。

不同的说法，第二个故事（第23—40行）：在天际的边缘，父亲、母亲和儿子的不同名字。第三个故事(第37行)：有关大江的记载，其上游是“人类”的父亲，其下游是母亲牙木萨（儿子的名字已被删去）。

2，（第四个故事）英雄向其舅父魔鬼挑战，要求举行一次勇气和长跑的比赛。其舅父们压迫他，他死去了。自上天而来的魔鬼拦住了他的去路，仙魔从大地上站起。

不同的说法，第二个故事：英雄在牧场猎狩野牦牛，其马漫不经心，他死去了。第三个故事（与第四个相近似）：魔鬼行凶，恰神也在作恶，其父已死，主死玉碎。

我们还将提到，第四和第三个故事中的两个有关死亡的比喻都已纳入前一个故事中了。其中提到人曾因狩猎野牦牛而死亡。我们还将会发现，介绍角色的作法和一个不同的场面不会妨碍第三个故事中含有与第四个故事中由魔鬼造成的灾难的同一内容，第一个故事的角色和比赛的内容与第四个故事相接近，但却遗漏了这一内容。为了讲得更为清楚和作

一比较，各个故事仍互有联系或互为依赖。我们于下文将会看到有关狩猎的内容（悲剧的致因）在另一个故事中出现。

B，第一次未获成果的干预

1，（第四个故事，第73—84行），父亲在哀叹。他向儿子许愿他所要求的一切，但儿子仍不肯站起来。父亲既没有杰出的祭司，也没有好专家，所以他的努力是徒劳无益的。儿子仍旧处于死亡状态，他是否还能还阳（是否可以被治好）呢？

不同的说法（第二个故事）："人在无死亡地区死去了，不复存在了。奶牛在无破坏地区被消灭了，不复存在了。漂亮的青年人死亡了，为了治好他，还缺苯教徒"。

第一、第二和第三故事于此增加了"宠马"的名字，但在这里却未能占有一席之地，第四个故事事实上仅出现在第二段之后。

2，（第四个故事，第84—87行；第一个故事，第14—16行；第三个故事，第46行）。在天际边缘有一个苯教祭司、即教主辛扎，他是天神的儿子和魔鬼的孙子或外甥。

第三个故事的不同说法又增加了另外三位专家（苯教教主辛扎，如同在BI中一样），其中第一位就是多辛马达。第二个故事没有指出后者（我们将指出，各种写法根据抄写者的兴致而准确或完整程度不同，有时是这样，有时又是那样）。

父亲雇佣了一些祭司，让他们举行退灾仪式和考虑仪轨。因是初步而不足的仪轨，故人仍未能还阳（在第三个故事中删去了这句话）。

C，第二次卓有成效的干预，殡葬仪礼

1.（第四个故事，第87行；第三个故事，第47行）。祭司们便大展幻网和举行殡葬仪轨。第三个故事中的不同说法作

殡仪和奠基。他们大量建筑夏格尔（第四个故事）。第三个故事中在此还增加了其它一些殡葬仪轨建筑，而第四个故事仅在晚期才导入了这一内容（第117行）。他们从中加入了两匹“宠马”（第四个故事于此在合适的位置提到了它们，而第一——三个故事则在更靠前的地方追述了它们）。这里应该是指一种马厩。

Ia，有关“四大物”的插曲，与故事没有明显的关系（第89—96行），但与前文却没有任何间隔。

Ib，有关在C_1中使用马匹的插曲（第100—111行），仅以两条长竖线与前者分开，没有任何间隔就紧接C_2。

La，“经过一定时间之后”（在一个不可理解的地方），“四大物”签订了一项友好盟约。这就是鱼、水獭、飞鸟和狐狸。但水獭违背誓言并杀死了鱼。狐狸也背信弃义，它吃鱼肉并饮其血。相反，飞鸟则把尸体驮在翅膀上，打开了云门和天顶洞并将尸体留在了天上。然而，狐狸却从尸体内部钻了出来。

我们可以把这一故事压缩成下述提纲：建立友谊或盟约就等于生，毁灭友谊或盟约就等于死，表现友谊就等于死者在天上得救。该提纲可以解释这一故事的影响。它暗示已死去的人以及在C_1b和C_2中提到的那匹马的友谊。它同时又证明不同的两类生灵联盟的内容和生命——死亡——新生的悲剧内容之间的关系。

Lb，贡尊恰（死者的父亲）的“宠马”都已逃亡（或正在逃离）马厩，他无法追上它们。它们穿过了山口和渡口。不久之后，它们来到绿宝石山崖处，那里有绿松石矿的泉水。它们在那里饮水和舐盐，但大家无法抓住它们。其它

矿泉水源（金、银、黄铜、青铜、铁和铜）的情况也基本如此。最后，它们逃往木神之山。木神之主甲敦用套马索捕获它们并把它们赶入圈内。

2．（第四个故事，第111—112行）。死者的父亲以缰绳牵马，因其儿子死亡而哭泣和呼唤。马匹在山口是否有勇气，在渡口是否那样慷慨（可能指马匹是否接受）？父亲于是便把它们置于一座有九个尖顶的铁塔中，供给它们奢侈的食物（绿稻草、面粉、废糖蜜浆）并在它们头上拴上了马的“角”。两位苯教徒准备了一些仪轨性的马厩和其它物品。他们为马匹披挂了一些装饰物。

我们立即就会看到，有关马匹暴跳和向它们提供豪华食品的说法重复了我们第一篇文献中的段落（I、A_2）。但它在那里是以一个神话故事出现的，而在本处则是半故事和半仪轨的。大家还会发现各段落的不稳定性和它们衔接顺序的变化不定。从逻辑上看，本处（以及其它地方，参阅伯希和敦煌藏文写本第1136号）于一个英雄死后而加入的内容应发生在人死之前。各段落同样的不稳定状态也出现在我们的四个故事之中。第三个故事的不同说法（第59—63行）仍保留了苯教徒们的仪轨行为，他们向马匹讲述和追述了其主人的死亡。仪轨的目的是为在四角妥善地准备马厩，他们实行这种仪轨是为了更容易地从山口到达渡口（马匹拴在此就不能渡过？）。第一和第二个故事的不同说法仅仅保留了一些对这条通向死亡地带道路的难度之比喻。在伯希和敦煌藏文写本第1136号（第25—26行）中，有关马匹的精细食物和马身上的装饰品的段落在没有任何隔开的地方由一句口头禅结束：“勇气表现在山口，慷慨表现在渡口”。

3．（第四个故事，第122—140行）。死者的父亲把马匹（或死者？）委托给了举行仪轨用的绵羊。两匹马应与为它们导路的绵羊同时越过山口和涉过渡口。已死去的英雄和两匹马这三者开始是团结的，然后又在绵羊的引导下前往九层天。苯教徒们歌颂并鼓励他们：他们应维持团结和留在一起，主（死者）和仆（马匹）都应该想到这一点。

第四个故事于此结束，但第三个故事的不同说法（而且也很简短）仅包括结论："现在，这是生存的办法，是在天神（在那里是生者）之地不死亡的方法"。

我们还应讲一下隐喻和暗示仪轨的地方，它们按照再次都各有所异的顺序出现在四个相似的故事中。它是这些文献极为难懂的一个颇有说服力的例证。我将试把这种混乱状态归纳成一些主要特点。第三个故事（未完）与其余三个故事是对立的。它们之中的积极和得到证实的内容在其它故事中则是消极的和不成功的。

辛（苯教师）的劝告（3a）。愿老人听我三句话。愿春天温暖的太阳西垂（第一个故事，第16行；第四个故事，第135和133行；在第三个故事中阙如；第二个故事，第28行：这些话未被人接受，太阳没有陨落）。

3b。在此情况下，应该共同前往死人地区（第四个故事，参看C_3）。第一个故事，第18—20行：在九层天之上，已死去的儿子应与牲畜同时在上部翻越山口，在下部涉过渡口；他们共同吃冬夏常青的草（隐喻生命和永生）。从中增加了另一种隐喻，但我无法翻译。其中指的也是到达某一地点，与马和骑士的情况相似。在第一个故事中，马匹获得了成功（第17行）；在第二个故事中（第29行），它们未

能成功。在第四个故事中，这一段阙如。但在第三个故事中，它在逻辑上与下文有关。

C_3。第三个故事，第62行。它们在上部没有越过山口，在下部没有涉过渡口。但幸在四角已完全准备好了马圈。马匹在那里一切都正常并取得了在3b最后一段中叙述的那种成功。在第一个故事中，它们一切都正常；但后来在九层天之上，它们因患传染病而很糟，犯了一个错误。故事于此中断。在紧接着后面的第二个故事中，它们的处境很坏，未获成功，未能越过死域的山口和渡口，未能在死域行走（故事未完。后面紧接着是第三个故事，唯有它才有上面阐述的结论）。

第五个故事（C 的一种不同的新说法）

a）在喜地和喜山，有死亡之草和死亡之水。父亲劝“宠马”跟随仪轨绵羊与人共同翻越山口和渡口。他们来到了死域坟地，那里的草冬天如夏天一样嫩绿，水新鲜而清洁。人与绵羊婚合，他们在那里共同居住。

b），“此人叫玛布奉杰，他是北方喜地的人，那里是死亡之地，一个儿子死去了。在没有被破坏的拉木恰布高地区，法师被消灭，不复存在了。在他尚活着的时候，在一百年期间有……；在他死亡时，天空共有七十万颗星辰移动”。

“从此之后，自灾难的时代降临以来，生者和死者不在同一地区，犬和猪不占同一住处”。

c），这一段文字非常含糊不清。从此之后，便寻求管理恐惧之域。大家主要是设法向死域传送噩耗，可以发送消息的人在哪里呢？本处没有作出答案，但见诸伯希和敦煌藏文写本第1123号。

从此之后，再无人能从死域返回来。从此之后，如果一个人出生并长大，他最后要在地下消失（马匹也可能如此，这是用比喻说明的情况）。从前，父亲和祖父都具有勇气和宏量。从此之后，儿子和孙子都是“小鬼”（年少夭亡）。生人之草与死人之草互相对立。

d)，在生人之地阿尔康，在死人之域坟墓，你将会找到冬天和夏天一样绿的稻草。在死人之乡，大家把啤酒斟在海螺汤匙中。在死人之地坟墓，有一眼专为死者（品尝）的泉水，其水比啤酒更为甘美（这似乎是对绵羊和马匹说的，因为有人向它们建议）：“不要以你的带丝的耳朵远听，不要以你的猎眼向远方看”。其中提到了“宠马”的四只铁蹄。“在无路可通的地方寻一条路”。绵羊以其角挑穿岩石。“在死者之地坟墓，无论是生死的牲畜还是生死的人，这二者是主仆”。“仪轨中使用绵羊，你是无父者之父，无母者之母……愿人由你而获生……愿人由你而赎命”。

这一段最为明显的特点无疑是死亡二分法的文体术语：生是相当于一种结构形式的例证。二项式中的两种成份既是对立的又是互相联系的。这是由于克服了两种因素固有对立的中介祭司执行的仪轨。生与死之间经常不与任何连词（和、或）联合使用，从而使之成为一种在两方面都含糊不清的双重词。在C1a—1b中发现的对一连串贯时性的事件的图解（生——死——生）于此则成了共存的局面（同步性的）。其结构既可以表现在各段发展的贯时性方面，又可以表现在并列事件同时性的同步方面。

这一长卷的第六个片断又重复了通向死亡之路。我仅限于指出其中有意义的成份。它共由根据同样的模式而构成的

七段组成，涉及到了死者和殡葬牲畜需要穿过的七个山口。前三段中载有一些专用名词，而后四段则是由与仪轨内容有关的阶段代表的。第四段：死亡的（或精力充沛的？）人的山口。第五段：未被杀战马的山口。第六段：未被杀奶牛的山口。第七段：无名称。正是这七个山口位于“七个宁玛的道路”。

在谈到一个新山口之前，应追述两种对立的成份。第一个山口：天与地之间；第二个山口：天与冰川之间；第三个山口：天与板岩之间；第四个山口：天与悬岩之间；第五个山口：水与悬崖之间；第六个山口：大山的阳坡与阴坡之间。

每次都要指出大路左右两侧一种不同的服装和食物，有的食物很特殊（如面粉），其余的则很平常（蔬菜），前者在左侧，后者在右侧。同时，左部与“喜地和福地”有联系，所谓冬夏都嫩绿的草和永远长青的刺柏等口头禅都与此有关。右侧与“悲惨和苦难”地区并存。但这种分类并不是很严格的。同一左侧既被看作是福地又被视为灾难之地（死者之地），这或是由于错误；或象上文一样，此地也具有双重性，仪轨的目的就在于克服对立。

每次提到的祭礼都与这一描述融为一体，而对于祭礼的记载又与拉露发表的仪轨有关。

在记载这三批第一类山口的每一种时，后面都附有举行仪轨的绵羊的三次哀叫声以及在这一有利时光不应再耽搁而提及的建议，继此之后便是有关对立因素之间斗争的口头禅。人与马便钻了进去（有一次提到应为人打开门）。这是为了过第一——四道山口。在叙述第五个山口时遗漏了其动

机。在第六个山口有一头混血奶牛，此外还有一头普通奶牛以及奶牛与人之间的友好关系。在第九个山口中丝毫没有提到这一切，其中却加入了一个被称为犬洛布的生灵，很可能是一匹或数匹普吉克或穆尔克马。

两种对立因素之间斗争的原因很可能是指或追述一个“不合常情的地点”，即神秘的边缘地区。在有关仪轨所用的绿松石的起源问题上，确实说过此地位于天与地的交界处，在那里大声嘈杂地爆发了天与地、铁与铜的斗争。

在第五个故事中提到的双重性于此获得了更清楚地标志着潜在对立的新形式。它执著于已提到的左右二分法，并由两种对立因素斗争的内容得到加强。当然不应咬文嚼字地理解这一原因。这里不是对已纳入连续越过山口的叙述中的事件的记叙，而可能仅仅是一种严重形势的变化。在每越过山口之前都加入这一内容说明，这种形势的作用是在穿过障碍——考验的前进中所必须的一种手段或动机。

无须我们强调，大家将会坚信这一故事与纳西族仪轨书中的现代变种该多么相似。然而，这部仪轨书的作者肯定不可能知道敦煌写本。某些人希望直接从中看到一种共同内容的残余，这是完全可能的。然而应该注意西藏古典文学中的雏形著作也可以作为过渡阶段。它们尚未被发现，但这并不等于说于将来某一天也不会被发现。《十万白龙经》就含有可以从中发现这些写本仪轨内容的一长段文字，其中阙叙述内容，但我们在另一段落中却可以发现一些。

无论在藏族和纳西族仪轨书之间的这种历史关系如何，为了结束本分析，最好是指出第六个故事非常特殊的文学体裁。它是以一种叙述出现的，但不时被一些说明仪轨行为的

评注所打断。这也可能是一些补注（就如我们印刷在行外，用斜体字或小体字所写的那样）。无论如何，它们也说明叙述与仪轨是并存的，它也可能是用于朗诵的。

三、这一卷五十八行的写本首尾俱残，包括有许多故事，我们仅仅叙述其中的第一个。

1，在喜地（又叫作北方地区），两个人互爱，即玛迷特尊保和玛迷岱尊保。他们订立了友好盟约："如果一人死亡，另一人为他举行殡葬仪轨；如果其中之一被消灭，另一个就去寻找他"。

2，玛迷特尊保于某一天前往北方牧场猎狩牦牛，他在那里被牦牛害死。由于他没有回来，玛迷岱尊保似乎前往羌噶南结（北方八族），并在那里发现了前者的尸体。他感到很悲痛，便为死者哭丧并准备殡仪。

3，玛迷岱尊保于是便找到了"宠马"。但是，为了介绍这些宠马，应该提供其来源。所以于此加入了一段。

3a。在马驹地区，金父马和玉马有一个儿子叫拜布曲戍。

玛迷岱尊保拚命地抓住了它并将它圈在矿石圈内。他向它解释说自己与玛迷特尊保订立了盟约。据此条约，当二者之一死亡时，另一方应为他举行仪轨。现在，玛迷特尊保已死。所以他要求马"在山口有勇气和在渡口有宏量"。他于是便把它带到喜地（又叫作北方地区），称它为黄膘马，用

稻草和糖蜜浆喂它并为它挂了一些装饰品。

4， 马匹运用了“山口的勇气和渡口的宏量”，死者得以享受。

5， 抄写者加入一条诠释（为祭司或为朗诵者而作，但却避开了详细情节）。

从我们文献的完成情况来看，最后的一点评注清楚地说明了其过程。文献中经常加入评注。全部写本形成了一部统一的文集，在其中之一中未讲的话可以在其它地方发现。为了避免重复，仅参照其中一例即足够了。这种作法也见诸纳西族的仪轨书。对于某篇文献，祭司应该知道需要而参照另一篇。根据情况来看，互相组合也是可能的，与基督教牧师选择《福音书》的诗篇和段落略有相似。仪轨就是这样由不同故事和各种仪轨要素构成的。为了运用之，又作了删节，而仅仅保留了一些确切的或被认为是主要的特点。

人于仪轨中使用“宠马”时赋予它的名字是“黄膘马”，与伯希和敦煌藏文写本第1134号第二个故事中“宠马”的名字一样。在后一个故事中，英雄也在一次猎狩野牦牛时死亡（但他的名字不同）。

有关向马奉献精美饲料的陈套说法也反映在其它写本中。如果它于此具有仪轨作用，那末我们发现它也作为对神秘事件的叙述而出现在第一篇文献中，而在第二篇文献中则作为一种仪轨描述。另外一种不同的说法涉及到了盟约的内容。在第一个故事中，盟约是在兄弟之间爆发不和之后与马和人订立的。在本处，谅解是在两种生灵之间达成的，他们的名字或称呼似乎说明指的是人类。但阙马，应去寻求。

从形式上来看，我们的第三篇新文献非常引人注目。盟

约在其它地方是为了克服潜在的对立，而在本处则是作为指一种固有的血缘关系而提出的。故事主人翁的两个名字除第一部分之外都是相同的。此外，这第一部分又是同一词干的变化，rma和Sumra从语音和语义上都是不可分割的（正位和易位）。这一迂回论述可以使人同时了解到结合和分裂。

四，意外事件的范例、疾病和痊愈（《西藏东北部古代民间文学》IV）

A， 我们稍后将涉及到这卷写本的开头部分，于此将研究第199行开始处的一个新故事。

1， 一位无名氏人在荒凉的草地猎狩鹿和牦牛。前三次尝试都未果，紧接着的第四次才奏效。他共猎取到：

(a) 一只白色神鹿，又在神路上逃走了。

(b) 一只黑色魔鹿，又在魔路上逃走了。

(c) 一只人鹿，又在人路上逃走了。

最后，他瞄准了一只特殊的鹿（海螺似的角，〈原文不详〉似的鼻子、牦牛的皮毛、假宝石的蹄子）。箭射得太高了，射中荒凉草地之魔的后臀部。然而鹿却被射死，大家分其肉和将其皮剥去一半。

2， 魔鬼以霹雳一般的声响和以令人毛骨悚然的形状出现。人被惊呆了，魔鬼摄去了其灵魂。灵魂居于人体的某些附属部分（或与它们并存）：七根头发、七滴眼泪、七种珍贵的绿松石。人处于生死之间。

3， 他信任几位苯教苯（一个天苯，一个还命苯和一个恰苯）。这些人完成了赎身和还魄仪轨。

4， 此人当时便较前大有好转。

继此之后，故事中又提到了一个叫玛布秦杰的人，同一批苯教徒又为此人举行同样的仪轨，此人是整个故事中的主人翁（从第40行开始），本处所分析的一段就是加入这一故事中的。

B， 我们刚才读到的一段以及标志结尾的符号明确划定了范围，其后面的一段也由同一符号导入。

1）一女仙是森林覆盖的娘地之主。她在该地区的魔鬼头上作了某些动作，这样就降服了它（用词含糊不清，我认为她烧毁或烧焦了这一地区。因此，该地区的树木不复存在了）。

2）该地区的魔鬼到达，盗走该女仙的灵魂并寻找七块绿松石。女仙处于生与死之间的人事不省状态。

3）一些专家们在魔鬼面前和于其地区举行赎身仪轨。"该地区火不起，水不退"。他们还举行了肖像仪轨，其中要使用绿松石（无疑是为了制造一尊偶像）和假宝石虎皮玉（以召回灵魂或生命）。

4）女仙于是便较前大有好转。

这一段落没有任何表示结尾的书写符号，它由一条注释而与下文连结起来，注释意为："从前，这就是娘地女仙之偶像的肖像仪轨。现在，肖像仪轨是为谁举行的呢？这是为玛布秦杰其人举行的仪轨"。事实上，这一长篇文献的其余内容再次涉及到了同一人物。但在思考这一连串问题之前，在五十行之下又有另一组先例，我们应略表几句。

C， 新的一段，没有任何抄写符号与前一段分割开。

(1) 在后藏地区，此地之主（仅有主语，既无谓语又

无宾语）。

（2）该地区的魔鬼讲到了“火不扩散和水不上涨的地区”（与BⅡ相比较是一个倒置句）。

（3）该地区之主邀请此地的专家辛，辛以绿松石和虎皮玉等宝石举行赎身和肖像等仪轨，魔鬼前来寻找他们。

（4）人得救了，后藏之主得救了。一条注释再次把这一情况归于（迷）玛布秦杰其人。

2（a——d），对于努布地区的同样段落，同样的尾注。一共列举了不同地区的十二段。

这种安排可以加强我们上文已作的说明。仪轨是由越来越简化的故事组成的，这些故事最后变成了历数各种情况。如果说我们的Ⅰva和b文献还算是连贯故事的话，那末c则仅仅成了一份十四个段落的标题，若不了解一个完整的典型故事的内容，那将是令人无法理解的。但为了撰写一篇连祷文，仅提一下就足够了！

我们从中又得到了另外一种经验。这些发生在不同地区的各种故事都仅仅是插入（往往是既没有分割又没有过渡）有关玛布秦杰其人的主体仪轨故事中的。这一事实证明了对它们所下的定义，即作为具有权威性的例证或先例。正如大家可以想象的那样，这里并不是有关人在仪轨中复活的唯一和典型事件。这种仪轨的有效性已被观察到并得到已验证的多种例证所证实。仪轨书的作者们对此了如指掌。从前就是这样作的，这种作法已获得了成功，因此现在也要同样作。我们还可以看到更为清楚地提到的这一原则：从此之后，大家都要这样作。我们已在《十万白龙经》中发现了这一点。

至于这些先例的内容，我们发现如同在《十万白龙经》

和纳西族的仪轨书中一样，它每次都有变化，而其梗概则始终如一：由一类生灵（不仅仅是人类）的代表对与之相对立的另一类生灵的代表所犯的错误；第二类生灵的愤怒及其复仇；打击第一类生灵的疾病、半死或死亡；祭司以赎身仪轨干预，引起恢复这两类原有平衡的痊愈或复活。

正如我们在上文已经指出的那样，剧情的发展并非是无益的。最后的形势并不仅仅是恢复到开始时所呈现的那样，而是还要好一些。

为了更好地说明这种情况是怎样被纳入有关“人”的仪轨中的，就必须介绍（即使是简单的概述也罢）《西藏东北部的古代民间文学》第四篇文献全文。但在这样作之前，我认为最好是再转述引自另一卷敦煌写本中的某些情况。经验向我们证明这卷写本的作者掌握有一大批资料，他可以随心所欲地作分类安排。

五，事件的新范例，伯希和敦煌藏文写本第1285号（拉露：《封地、毒药和医生》）。

A，1），在玛氏地区，丈夫唐瓦玉磨和妻子唐唐拉玛无性关系地生活在一起。他们前往北方荒僻草原中狩鹿，但没有杀害任何一头。

2），发生了不幸，妻子病倒了。

3），a，共请来一百名男性（白色的，大山向阳一面）专家（辛）和一百名女性（黑色的，背阴一面）辛。他们卜

问神意，但没有得到医药。

b），请来了数位苯教徒，他们清除了污垢，请卜神意并得到了医药。

4），夫妻双双痊愈(前文只提到妻子病了。——编注)，他们甚至比过去更好。尾注是："从此之后，男子玛布秦杰也如此……"（令人遗憾的是其余部分无法翻译，因为动词mȵad的词义不明）。

B，1），在木族人地区，一对夫妇有二子三女。长子唐瓦木唐没有越过木地的山口和木地的渡口（湖）。但某一日，有一魔鬼附其身。他取了一件兵器，骑上马一直向山口和渡口冲去。

2），在山口有一只年魔站了起来，在湖中有一条龙站了起来。长子病倒了。

3），a，与A之下的内容完全一样。

b，与A之下的内容完全一样，唯有他们没有请卜神意，而举行了退灾仪式和恰仪轨。此外，苯教徒们向病人解释了应如何举行由动词mȵad描述的那种不为人所知的仪轨。

4），儿子病愈，甚至比以往更好一些。

接着是与A以下同样的注释："男子玛布秦杰也如此行事"。

C，下面的一段也相同，但却发生在岱族地区并删去了第四段和尾注。B和C这两段被称作"故事"，余者虽结构相同，但如此记载的不明确。

六，仪轨叙述和起源故事，内容的来源（《西藏东北部的古代民间文学》IV）

在经过这段离题话之后，最好是再回到对第四个故事的分析上来，我们已于其中概述了几个例证。我们尚记得，这些例证中的主角是不同人物，其发生地点是我们已提出其名的不同地区。然而，这些名字与对一般人和非特殊主角人物的主要叙述的内容不同。我们对第四个故事的分析可以证明这一点。

因此，我们看一下这种仪轨性叙述的梗概。但令人遗憾的是其中包括很多仍无法解释的专用术语和无法作语法分析的句子。我们应该决心这样作并保留那些可以理解的内容。

A， 某人似乎正处于生死之间，这种形势一般是以下面一些口头禅表示的：“活百岁……；七十万颗星辰之主死去了；在神地活着，四角之洞主已死；活着的人声音升云天，死者的声音……（以飞鸟的头和爪为对立）”。

B， 在阳坡（白色的）集中了一百名带黄带的男辛和在阴坡（黑色的）集中了戴帽的女辛。他们请卜神祇并指出了需要举行仪轨。这一切都用作赎身。若无他们，死者的灵魂就不能……。

（下面是a与b的对立）。

a）山谷上部的高级灵魂如同飞鸟一样共有十三只。

b）山谷下部的低级灵魂如同游鱼一样共有十二条。

这是暗示它们的高升（可能或不能的）。

上部是指城堡的顶端，下部是指城堡门。我们在下文 K_2之下将会看到这种细分法。

C，1， 大家试图举行仪轨，他们建立或修造肖像或其它代表与代替死者的东西。但愿死者男子玛布秦杰进入其中并在其中定居。

当时共谈到了九尊天神、九尊神或神化的主人、九位君主、九位父亲、九位苯教徒，但不知道他们是干什么的。

2， 但一切都无益，西登钦布之主和被人格化的常青草（名叫西保西岛）都不在那里。在三个早上、三个白天和三个晚上，负责生命之本质的苯教徒都极力恢复生命(召魂)。

但仍无效，因为没有任何一种赛保草，也没有灵魂的寄托物常青草。他们白白地在三日间竖起肖像，各种赛保草都阙，常青草西保西岛也阙。他们徒劳无益地把人置于塑像之下，把“灵魂之舍”和“肖像之舍”置于死者的身体之上。他们白白地竖起了“灵魂之塔”、“灵魂之舍”和“灵魂之路”。这一切均无效，因为没有常青草，即灵魂的常青草西保西岛。

3， 当时有各种各样的这类常青草。北部是洞中的常青草，南部是山崖上的常青草。还有其它一些，它们都有一种称呼，但不是西保西岛，即灵魂的常青草和赛保草。他们徒劳地令人筑各种“塔”，因为这不是所希望的常青草。

D， 应寻求其起源并叙述之。

应到一座山上去寻求之，此山有二、三、五、九甚至是十部分。在山关有满山的常青草，灵魂之山；大平原之常青草，灵魂之平原；山谷中之常青草，灵 魂 之 山谷。在那里（畿地）有灵魂的常青草赛保，其父是天神常青草噶尔瓦，

其母是常青草春桑。

2，已召唤其起源，即可以利用之。在整整三日期间，三位苯教专家和——“主”请这种“灵魂的常青草”赛保居于死者的身体中。

3，但还阙常青草西保西岛。因此需要首先讲一下其起源。在尼地的山脉、草原和河谷的上下，有常青草的儿子君桑，它是常青草让戎之父和常青草母亲之子。当看到以下事实时，正是指此子：

上部是其果实，如同汉地或门地的绿松石一样绿。

下部是其根，比次等宝石虎皮玉还要红。

其节子如同灰白色的土，这是箭（竹）王之节。

其空心如同玛瑙王的空心一样。

其翅如同鸟王的翅一样。

其毛如同羊王的毛一样。

4，在经过这一类似谚歌一般的神秘和仪轨性的召请之后，还应该讲一下怎样才能找到它。没有任何人找过它，没有任何人见过它。但白脯（或尾）的苍鹰和黑脯（或尾）的苍鹰见到了它。它们放眼一望，望见“唯一的一女子”，即阴性江邦常青草，又叫松邦，是天神常青草（应取代阳性常青草）。这里确实是指西保西岛常青草。

E，仪轨书接着说：在三夜之间，把常青草西保西岛置于肖像之中。它代替了九主和九天神等，当时是西登钦布和松朱尔常青草。置于肖像中之后，它就成为其主，由此而产生了其新名西保西岛。正是它建筑了（或者是为它建筑了和与它共同建筑）灵魂的城堡、房舍和道路。玛布秦杰为天神造一座“肖像之塔”即其它仪轨塔。

F， 文中突出的一段。但对于肖像之主等，则需要被称为斯赛贡噶贝内乔保的次等宝石虎皮玉，后来又被称为“生命之虎皮玉”。然而，对于筑灵魂塔、房舍和道路以及分别作为“死者身体之舍”、“肖像之舍”和“灵魂之舍”等各种塔，这里却没有提到。

1， a)， 于此加入了一条注释：稍后不久应为这些建筑的其它成份（绿松石、大麦和棉花）重复同样的作法。

2， （在文中占突出地位）。在寻求斯赛的时候叙述了“长角鹤虎皮玉”，但并非最好的一种。真正的斯赛虎皮玉是海螺壳的牛父和绿松石长尾猴之母的儿子。

3， 重提仪轨。在三夜之间，将之置于“肖像之塔”中。

G，1,绿松石的来源。为了举行仪轨，必须用孔雀绿松石、大黄蜂绿松石和南保真如。它们阙乏绿松石。

但绿松石的父亲是唐宝绿松石之主，其母是……（其子之名阙如，除非上述之名是指三个儿子）。现存多种来自不同地区的绿松石，各自以一名相称，如蕃吐（勃悉野）、吐谷浑（阿柴）、工布、吐谷浑人和弭药人的绿松石。没有任何一种适合制肖像。这不是上文提到的三者。

2， 有关来源的故事。在天际的边缘，天和地、铁和铜互相斗争并发出巨大的嘈杂。在此之外还有一绿松石山和湖泊。必须用一只带有海螺桅杆和桨的海螺船渡过后一湖泊。绿松石山崖应以绿松石斧（其名称“长刃”指一种带刺的草）锤敲。

2，a,于是便有了绿松石，但这都是天神的绿松石。如果锤敲其它地方，那就会得到魔鬼的绿松石。这两种绿松石都不适合制造肖像（有一次发生在九层天，另一次发生在七

层地）。这种不成功似乎并不是来自选择好的一地，而来自打击的方式。实际上，一直到那时为止，已经找到了一个“前提”。如果是找到一种“方法”，那就另当别论了。

2，b， 如果这样来锤敲，那就会得到开始时提到的三种著名的绿松石（它们是或属于阏布阏珠）。它们都适宜置于肖像之中。大家这样作了，它们于是便成了肖像之“主”。大家还认为它们是“灵魂塔”或其它所有仪轨建筑之主。

H， 大麦的来源。本段中的一句话被误置于前一段末（由一个符号表示）之前了。

据传说，在七种粮食中，大麦“起源于六种物资”。大麦之父在江河的上游，其母在下游。它们是牦牛之仔。它们的儿子也是气味难闻的大麦。所以它们不宜用于肖像。相反，“六种起源”的大麦之妻则来自天神，于是便把它置于肖像中。

1， 另一种无疑是某种竹子成份的来源

①指出了父亲和母亲的名字。其子是门族地区（不同）的竹子，很柔韧，呈棱状。

②大家把它砍断并置于肖像中。

J， （棉花的起源）。在汉地，（又叫作盛唐），一名叫唐那甲木唐的女子从树上采“树羊毛”（即棉花），然后再将之分开或合在一起。她与南方的另外三名女子（门摩唐、洛摩唐和贝摩唐）等似乎在纺棉花（这一段文字不大容易释读）。于是便将棉花置于肖像中。

K， 继这些可以使人谈到各种成份和使用之的起源故事后，又回到了仪轨问题上。

1， 在三天三夜期间，一直召唤死者。大家一直在召唤

其生命或灵魂。由各位苯教徒们从事这一事业。他们召唤死者的灵魂并将之置于肖像中。他们筑了灵魂或肖像塔、舍和路，把常青草、绿松石、宝石虎皮玉、大麦、植物、茨草和棉花置于肖像内，我们上文已对此作了叙述。

2， 仪轨书的下文非常含糊不清，始终把灵魂的肖像固定在塔内，这一灵魂就是“人之子”的灵魂。但他们于此区别出了一种“高级灵魂”（固定在塔之上，即山的阳坡）和一种“低级灵魂”（固定在塔的下部，即山的阴坡）。大家知道，大山的这两侧是与男女之间的对立相联系的，如同汉人的阴阳（但顺序相反）一样。“低级灵魂”于此被说成是域那女子的灵魂。我无法指出应如何理解这种双重性，其余部分似乎提示说这里是指一组灵魂或与人同时诞生的神，如同在喇嘛教中出现的那样（五或六种本命神）。

3， 事实上，仪轨书继续谈到了使阳神进入肖像一事。我们可以认为这后一个含糊不清的名词“阳神”（po—b1d）仅仅是pho—Lha的另一种不同写法，指“男系之神”，它属于与人而生的五尊神的组成部分。这一灵魂于此被说成是纳入了某些人的肖像之中，从他们的名字来看，这些人都是某些地区的神（土地神？）。

4， 最后一段确实是相对称地指“女神”，文中明确地提到了某一尊神（女神）。这里无疑是指一女子。因为这种灵魂于此被纳入了女神的肖像之中。

这长长的一系列段落的后面紧接着便是我们于上文IV中分析过的片断。它提出了许多问题，但我们于此不作进一步地论述了。它主要涉及到仪轨书和万神殿。我们从中仅仅认出了它提供的把起源故事纳入仪轨书中的最好例证。如果这

些起源故事于此在它们应有的位置上纳入了仪轨书中，这就是当使用一个新的范例或谈到它的时候被纳入的，那末我们将会看到这些故事在其它地方也可以孤立地出现，独自占据一卷写本。很明显，即使在这种情况下，这类故事也是在举行仪轨的适当时候朗诵的。

但我想再一次强调比喻术语意味深长的用法，这就是我们已经指出的文体和语义方面的作法。这种作法非常引人注目，因其中的形式与结构相吻合或体现了它。这些术语本身并没有绝对的意义，不应该咬文嚼字地理解它们。它们没有描述某种真实的形势或属于故事组成部分的一事件。我们在K_2中已经看到了两种灵魂（双重结构，上与下），与大山的两侧（明和暗）有关；而在B中，它们则位于山谷的上方与下方。本处并不是指一种固定的和独立的宇宙体系，这些灵魂于其中占据了一个固定的位置；仅仅在于突出二重性的统一，提纲或结构重新以飞鸟和游鱼的对立以及以12和13中的差异作为代表。此外，由于语音的迭韵关系，无疑也是由于内在的语义联系，这幅宇宙论图案才引起了一种性别或亲属的对立：父与母或男与女。

七，仪轨叙述和使者来源的故事（伯希和敦煌藏文写本第1194号）

A， 仪轨绵羊的作用。写本之首已残损。其后面的内容如此含糊不清以至于使我无法确定其主题。由于这种叙述的含糊性，只能放弃分析。然而，其中包括有相当多可以理

解的和重要的内容，值得我们将它保留下来。它无论如何也是指一母一子，而且还可以肯定某人已死。此人有时似乎是母亲，有时又似乎是儿子，其情节发生在喜地。我们于上文已遇到了此地并已考证清楚它是以一些互相矛盾的术语（生死等）为特点的。我们于此也会发现同样相互矛盾的内容。

1， 绵羊或山羊都没有儿子，儿子台旬奈旬没有母亲。

2， ①在父亲噶·森台钦布的宫殿里，挖掘了一个仪轨性的方形洞。许多苯教徒（包括辛饶米保）都在那里忙碌并通过占卜而得知了母亲唐唐巴尔玛已被魔鬼阿色杰瓦吃掉，并被变成了女魔和母熊。作为这种变化的替代物（保证或赎物），则需要蜂蜜藏酒等,这是为了治好其儿子(使他复生)。

②母绵羊是父亲噶·森台钦布的牲畜。母绵羊的儿子台旬奈旬受到了没有儿子的母绵羊的寻找。母绵羊似乎领走并舐儿子台旬。苯教徒们告诉它说它有儿子的一种抵押物，让它咩咩叫着走去吧。“母亲在死后将还会活着”。母亲唐唐巴尔玛可能被治好了……它的旅途食粮是足够一年吃的蜂蜜。

于此加入了一条注释：“这一切均不属于新教，而是从前的古老习惯”。这条注释又重复了一次。

③对儿子台旬有好处。这一术语一般均写在已治好的或复活的死者仪轨书之末。我们得到的印象是死者和为它导路的绵羊的两种命运相似。已死母亲的儿子未被提及。台旬似乎是一只用于祭祀的仪轨性绵羊，它是母绵羊的儿子。整篇叙述似乎是同时以这二者为内容的。

3， 有关亲子关系的一种非常含糊的仪轨书。

①有关无母的儿子和无儿子的母亲的仪轨就是这样举行

的。所以，从此之后，前文所述就成了仪轨的先例，对于一个人来说则是追述其血统的亲子关系，也将提到死者的父母（或者是已死去的父母）。

虽然也提到了其父，但其重点（至少在本处是这样的）是女系血统，我们将于下文看到。

②含糊不清的一段。如果没有替身或赎身物，或者是以另一种方式举行，那么天神将不再保佑，“木神的白色之绳将被砍断”。根据我们从其它地方获得的有关这根攀天光绳的资料（尤其是有关支贡赞普的传说，这一点也在敦煌写本中的大事年表中得到了证实）。这一段文字（无疑应包括整个第三段）都应该与灵魂或与人同时诞生的保护神有关（我们于上文已看到了一个梗概，它们与其地和其血统有联系。

③到了新月时，讲述了有关父亲的一个故事，介绍了过去的故事，这是为了现时的保佑。

④召来了非常善良的母亲。如果儿子不是在山口被卡住和在渡口被束缚，对于母亲来说，这就是甜奶、蜂蜜、面粉、黄油！儿子表现出了对血统关系的尊重和爱（或者是“大家表现出了对儿子的血统关系所特有的爱”）。

如果儿子爱戴或希望有一个母亲、一个舅母和一个舅父，那就让他尊爱母亲、舅母和舅父吧！让他向他们要求保护吧：自上而降的雨和自下而起的风。

⑤儿子和父亲述说了这一故事。某一人（可能为父亲）说：“儿子，想一下‘这是我母’吧！这是你的母亲。儿子，你母亲已变成了女魔和母熊，你母已不复存在”。紧接着是其它嘱咐，但含糊不清。

⑥生者和死者之路不相一致，生人和死人的特征也不相同。白天和……（不堪卒读）都不同，夜间的思想也不相吻合。对于一个死去的儿子和一个活着的母亲来说也是这样，生者与死人的貌征不相同，他们分离了，不复存在了。如果你爱戴母亲和舅母，那就举行母亲和舅母的格仪轨吧！

我们知道，在人类中是母亲唐唐死去了。如果其中也涉及到了儿子的死亡，那这可能是指绵羊。下面的一段无论如何也是指它的。

4，“你，绵羊，你是受宠的牲畜！苯教徒（殡仪专家）把酒置于你的心田，在你的耳边响起了锣声。这是为了代替无母之人的母亲。为死者纳款和赎身吧。

B，死亡使者的来源

1，“谁带来了死亡的噩耗？”它是雄鹰的羽毛，现在应该讲一下其历史。这一故事在第54行是以下面一段话结束的：“大家讲述了习惯的故事”；在第53行是以下列评价结束的：“由辛解脱了这一故事”。这位苯教专家是父亲杜辛马达。用以指故事动作的动词“解脱”在古典苯教中指一种赞歌、巫术故事或有效的召魂仪式。

如果是讲雄鹰的父亲，那就是唐牙；如果是讲其母，那就是唐若登牙，他们的儿子是芒侬。

2，父亲恰瓦唐阿（不吉祥的凶恶捕鸟者）在粮食中藏有捕鸟套或网。他杀死了三只鹰（分别为白色、黑色和黄色的胸脯）。他从右翅中拔了一根羽毛，但它不宜用于传送死亡的消息，因为它不能飞向天空。他于是又从右翅的下部拔了一根羽毛，但仍不适宜，因为它不能象神的翅膀一样上升。但在神头上有一个金翅鸟的“角”，这是神翅，即苍鹰

左翅之上的“角”。以此便可以传送生——死人的噩耗。

3， 仪轨的运用

如果给鹰拴一根绳子，那它就会指出一杀路。它将以香指路，冷杉将……是明亮的。一根针，梯子将……通向天；一枚白蛋、天门、云门将开放，硃砂……是明亮的；次等宝石、猫眼石和玛瑙，道路是以这些材料组成的，事实很明显。

“啊！宠兽，是苍鹰带来了噩耗”。

C，绵羊的作用

1， 大家提起了一位国王、一个期氏女子死亡的情况。这都是一些先例。

2， “你，宠兽，在山口鼓起勇气吧”。在仅仅吃过生人地区普通草之后，你从此之后在死人地区哲塘就会有青稻草、面粉与酥油和蜜糖水（第60—63行有些含糊不清的句子）。在上部，与野鸡母子共同穿过了山口；在下部，与游鱼（两个名字！）共同涉过了渡口（正如我们于上文已看到的那样，不应咬文嚼字地来理解这句话）。绵羊应与死人共同渡过山口和渡口，它是死者的向导。游鱼和飞鸟被召来仅仅作为典范和先例而比喻性地描述形势。此外，他们还暗示了高级和低级灵魂，确定了山口和渡口的位置。

于此加入了一条注释：这不是一种新宗教，而是从前的古老办法，

D，1， 大家还提到，在喜地，父亲叫噶·森台钦布，母亲叫唐唐巴尔玛。其中提到了他们的“牲畜”。这似乎是只母羚羊。文中谈到了没有儿子的母亲和没有母亲的儿子。对于所有这二者来说，有过一种“报酬”。我无法澄清这篇

含糊的文献。无儿子的母亲似乎就是死者唐唐，而无母亲的儿子（羊羔）可能是台旬奈旬。

2， 赎身仪轨曾是有效的。“从前，仪轨就这样有效和有益了。既然它从前有效和有益，那末它现在也将会如此。现在，无母之子已被赎身。如果儿子需要母亲，那就让他属于母亲吧。如果母亲需要儿子，那就让她属于儿子吧！如果儿子需要舅母，那就让他属于舅母吧！”

这是唯一的一个有关绵羊（或山羊）应当帮助死者穿过山口和渡口的宠兽故事。难道是以作仪轨用的绵羊导路和在其它地方又补充进了别的宠兽（马、杂交奶牛）吗？这卷写本所阙的开头部分可能是叙述了该绵羊的历史。这种故事可以作为仪轨的先例而使用。

完全如同在其它仪轨中一样，这里指出了死者和宠兽的结合，它们应该共同行动。但大家也持其它说法。文中以一种非常间接的方式和通过比喻而表达死者和宠兽的结合，以至于使我们在未了解整部文书之前无法理解这种结合。友好盟约的内容被遗漏了。相反，两位合作者的命运似乎是联系在一起的，这种联系似乎是由一种含糊不清的文体表现方法所表达的：指其中一者或另一者的句子似乎是重迭和交织在一起的。我不敢肯定之，因为无法逐字逐句地解释。但如果我的分析是正确的话，那这又是一种文体形式和语义内容相统一的例证。我们还将提到已经指出的一种双重术语的用法。尽管这里是指死亡的噩耗，但大家还说：“生死人（生者或死人？）的凶讯”。

这卷文书的长处还在于它说明了撰写这些仪轨书的方法。我们的文书提供了噩耗使者来源的长篇故事，而在上文

仅作了简单的提要，无疑认为它是众所周知的。

八，杂交奶牛的故事（伯希和敦煌藏文写本第1289号）

其它所有这类文献均写成卷子或卷子的片断状，该卷写本与所有余者均不同，它占据了一张很厚的大长方形纸叶的正面与背面，其左右两旁都有一对双圈，完全如同抄写佛经时使用的那样。在这一页的每侧，文字都写成三行。它似乎是完整的，以一个标题和一个有意义的符号开始。

“这一杂交奶牛的故事很好，因为它是由侬地（或氏族）的辛昆马所作”。

这一文献各部分都很难懂，至今我对许多段落仍不理解。然而它却值得作以分析，因为它能与其它故事建立一种联系。

A，　女子和杂交奶牛

① 在当地（又叫比札)当当期王有一妻子南木赤玛，又叫赤德玛，出生于南族的女子。她有一个奇怪的尊号，有时仅作“陛下”，有时又作“女王陛下”、“女陛下”或“夫人陛下”。抄写者在“夫人”（Jo—mo）和“杂交奶牛”（mjo—mo）之间犹豫不决。这也可能是由于联系这一夫人和奶牛之间的密切关系所决定的。他们婚合并生了两个儿子，长子叫通杰达木，次子叫朗当萨杰。

② 父亲或两儿子之一的“心爱牲畜”是一匹拉（洛）古都戎马。

③ 夫人也有类似的一头牲畜（恰恰在一句话：“南木

赤玛夫人的牲畜是什么？”中间加入了一个故事）：

父亲是布鲁翁（或布鲁翁翁），母亲是西岱嫂嫂，他们生活在草原地区。从他们的结合中诞生了三个女儿：长女是属于定昂女魔类的一种杂交奶牛，次女是南多年神类的一种杂交奶牛，三女是玛尔木（或红色的，长有斑色的背）龙类的一种杂交奶牛。

④ 这是一段含糊不清和晦涩难懂的文字。龙杂交奶牛有一点不舒服(可能是病了)。三条龙：玛尔当桑、巴茹甘和当色南尊遇到了它并保护它，但它失踪了。相反，杂交奶牛年神南木多追随杂交奶牛并变成了南氏奶牛夫人的“心爱牲畜”。

2， ①夫人（或年神奶牛）前往北方运盐，与“人奶牛”纳尔玛一起去驮盐。

我们不知道这种“人杂交奶牛”是什么，过去也未曾提到过它，也可能应作与§1、3和4有所不同的理解。过去曾有四个“杂交奶牛女儿”，前三个属于非人类（魔、年神和龙神），可能是长者(事实上这个句子中没有涉及到幼者的问题)，它们逐渐消失了。但第四种是一种（人类的？）杂交奶牛，它可能追随年神杂交奶牛，变成了南氏夫人的“牲畜”。我无法定夺。

②大家把“大心”和“美毛”的姐姐与既无“大心”又无漂亮毛皮的妹妹作了一番比较。紧接着是一句不可理解的话，杂交奶牛的鼻子被松杰牙帕穿了洞。

③第2页的开始部分由一个分音符号作标记。

在当河的河谷之上，大家正在挤牛奶，在牛背上放着一付鞍子。南氏夫人在挤奶，前往北方运盐。她虐待了牲畜。

"人杂交奶牛"纳尔玛变成了她的"心爱牲畜"。这头牲畜染病了。南氏夫人喜欢它吗？关心它吗？我们将于下文看到它似乎是受苦了。

3，夫人前往南方，她在那里与洛布蓝林王爷为边境上的亲戚。他们互称兄妹（或夫妻）。王爷有许多牲畜、财富、食物和饮料。由于这一事实，南氏夫人对他说：如果你死亡，如果洛布蓝林死去，那末作为人类的我将使你从南氏的"狼狗窝"中出来（把你驱逐出来？）。我是唯一的好心女子。作为人类中仆人的我，我有一头人类的杂交奶牛叫纳尔玛，它没有朋友，前去为它寻找一个朋友吧。从变作生者的朋友之时起，如果要死亡，那末姐姐就要死去，奶牛就要死去。

4，由夫人的兄弟寻找朋友。这段文字采用了一种引人注目的文体修饰法，它是以"工具格"的兄弟名字开始的，在第31行中又连同附属于它的动词而重复了一次。在这二者之间，即在主语之后（无谓语）和在既没有分隔又没有过渡的情况下，又加入了有关兄弟所有的牲畜来源的故事。

①杂交奶牛之弟是白牛东蓝噶布。它居住在南方地区（洛）之上，一条大河的源头。其母无名，牦牛中的七条奶牛（也可能是一母六子）居住在该河的下游。它闻到了诱人的气味，即父亲"芬芳的香味"，这样就找到了它（接着是对其美貌的称赞）。

牛毛很漂亮，象猞猁毛一样平滑，象牦牛毛一样长，漂亮的白色皮毛，雷鸣一般的声音，火一样闪亮发光的眼睛，短短的角。

它们彼此之间互相接近，在经过一年的交尾之后生下一

女，名叫吉岱茹忱，一头杂交母奶牛。

②洛布蓝林王在河流的源头放置了一根金橛头和一条丝线，饵料是取自……的血。接着是赞扬这头混血牦牛的漂亮：金角、马尾和铁眼等。

③人们穿透了其鼻，为它备上了鞍子。是松巴兰切这该作的，他把它交给了洛布蓝林并告诉他说此畜的鼻子不应样遭破坏，其背部也不容受粗暴虐待。

④但洛布的思想与牲畜不同。他作了某些我所不理解的事。他牵来了牲畜并为它洗刷，又在其鼻子上拴了某种东西等。我们将于第9中看到这是准备用奶牛作仪轨。某些事可能出了毛病，因为这头杂交奶牛的父亲（牛）和母亲（奶牦牛）都产生了怜悯情绪，需要一位苯教徒的干预。

⑤该地区的一名苯教徒洛苯俄乔举行占卜仪轨，寻找某种东西以作为仪轨。应该相信这是有效的，因为杂交奶牛的鼻子“已驯化”，其背上……（？）

5， 姐姐南氏夫人在远方等待其弟和杂交奶牛。她正准备吃喝的东西。过了三天或四天之后，弟弟洛布从那里来了，同时来的还有吉岱奶牛。夫人也从这一侧来迎接它们。令人遗憾的是下文无法理解。兄弟洛布生了一头活泼的混血奶牛，但这一故事中止于一个句子之中，又过渡到了另一个相对应的段落：“这样作来是有益的……”。它没有作出一般性的结论：“现在也是有益的”。紧接着的一段文字可能意味着运用我们刚才读到的先例，即混血奶牛的故事。

B， 实施A1中追求的内容。

1， 过度行为和所犯的错误

①在当当期王的国家中，没有敌人；在北部地区，没有牦

牛，但这位国王却去寻找它们。他前往北部地区猎狩鹿和羚羊。

②其夫人南氏女子南赤德玛试图打消他的这种念头，但徒劳无益："她抓住他的头，脚却摆脱了；她抓住他的脚，头又摆脱了"。其中的主角人物"登上了山顶，他盛气凌人；马下了山岗，他又呈……"。

③在南族人的荒凉草地（北方牧场），一只长着长角的鹿出现了，这是一只魔鹿。人杀死它并将它置于……

2， 死亡

①当时天降冰雹，这是九帽魔女。她杀死了当当国王并摘下了其心脏。

②国王的宠马都戍在那里等待．国王无能为力，思想情绪低落。从外部来看，他仅是一根"鸟羽"；从内部来看，仅仅是一团血；如果察看一下其肉，它比海螺还白；如果察看一下其眼，它们比深蓝（或绿）色还蓝。马匹似乎拖着死者。

③南氏女子远远地看到了它们。随着它们逐渐接近，她辨认出了拉古都戎马，马尾拖着当当国王的尸体。

3， 殡葬仪礼

①当它返回当域吉欠札地区时，南氏夫人作了各种仪轨的准备，但我不理解其详细情节：她找到一把条帚，取了一只篮子，在山上杀死了一些牲畜等。她在荒地准备了八根绳子，在河谷支起了一顶白色帐篷，在平原上筑了一驮鞍形建筑。

②拉古都戎马被作为"仪轨性宠马"而杀死。

③含糊不清的一段文字。马匹自己走来，夫人跟随在已死国王的后面。如果国王自己走来，如果南氏女子自己走

来，那末杂交奶牛吉岱茹忱（它应感谢其弟之美意）也会独自走来。在这头杂交奶牛之后便是纳尔玛人杂交奶牛。

④但后者为穿越山口和渡口（本处未提到）而只有很少的勇气和宏量，父亲苯教徒辛饶米保也自遥远的地方从那边而来。他左手执鼓和大铃，右手执一根羽毛。他试图复活死者，寻找已被破坏的一切。苯教祭司辛使死者复活了。

尽管此文献含糊不清，但它可以使人作些有益的思考，它作为一种必要的不同说法而纳入了整部文集中。我们在下一篇文献中将会看到重复了同样的内容。对于撰写或诵读它的祭司（已注意指了其名字）来说，其内容是杂交奶牛的历史。然而，其中涉及到的并不仅仅是这一历史。我们于上文已遇到了悲剧的序曲：以其狩猎的心愿、骄傲或过度行为向扰乱了其“本性”的人的挑衅。他的死亡是由于反对“土地主人”的一位代表的事实而造成的，后者在他之前或这二者都同时存在于他所蹂躏的领地内。为了把他从这一死亡中拯救出来，则必须举行仪轨，马匹的忠诚在这种仪轨中是必不可缺的。但本处有关马的故事仍是暗示，充当第一个角色的是另一种“宠畜”杂交奶牛，不能对我们的任何一篇文献进行单独研究，整个文集形成了一个整体。

与1比较恰恰是必须的。在1中，悲剧是由于马匹三兄弟对的立而爆发的，而本处则指杂交奶牛三姐妹。在那里，明确的和所要求的标题强调了野马和家马的分离。这里的三姐妹属于“地主”神类和与“人奶牛”相对立，“人奶牛”于此被看作是第四个姐妹或三个妖魔姐妹之一，即属于年神种的那位变成了“人”。文书不清楚。8的布局与我们在《十万白龙经》和摩些（纳西）族中发现的布局安排相似。性格与

素养的对立在那里具有地神（龙其是年神和龙神）和人类之间对立的形式。我们于此对长幼姐妹作了比较。对立是静止的或象征性的，而在1中，它则是以一系列事件（贯时性的）所表达的。这确实是一种性格与素养的对立。兄弟负责为妹妹寻找“人奶牛”和“仪轨奶牛”，其明显的特点是穿透了鼻子（以接受绳子）和备在背上的鞍子，这是驯养的标志。我们将于下文看到这种特点不仅把家养奶牛和野奶牛作了区别，同时也把“人奶牛”与“神奶牛”作了区别。

另外一种对立：马与人同行，杂交奶牛与女子同行。

这一女子的身份含糊不清。她是正在死亡的国王的妻子，所以她最终承担了殡葬仪轨。但是她预见到了这一点，与另一个男子象“弟妹”一样地结合了，此男子是一位“边缘地区的亲属”。丈夫即将死于北方，“弟”在南方。

负责寻找仪轨性杂交奶牛的兄弟之干预可能还包括另一种值得注意的区别，但令人遗憾的是文书没有具体指出第一组杂交奶牛姐妹的父母是何种牲畜。但一般来说，奶牛是公牦牛和普通奶牛结合的结果（有公母奶牛）。相反，仪轨用的奶牛则是普通牛与牦牛中的奶牛结合的结果。这种颠倒无疑是颇有意义的。在1中，野牦牛充当了人类的敌人，即人类狩猎的目标。野牦牛与人类和马匹（在它们分裂成野马和驯马之前）对立。在第8中，仅仅是牦牛为人类（居住在北方，如同1中提到的野牦牛一样）的敌人。天性与教养的对立从此之后就具有了颠倒雄雌角色的形式（牛而不是奶牛，奶牦牛而不是普通奶牛）的作用。这仅仅是一种从第9中可以发现的假设。

至于由我们的文献所提供的引人注目的例证的写作方

法，我们将再一次指出在主要故事中不作任何说明地再加入一个次要故事的作法。

九，杂交奶牦牛的故事和一位主人翁的冒险（伯希和敦煌藏文写本第1068号）

这卷写本由两部分组成，其开始处已残损，由于两个故事是并列的，所以最好是从第二个故事开始，虽然它已残损。

第二部分

A1，起源。①在几若（又叫作江温）地区，有一位几王及其王后。他们有两个子女，哥哥吉恰君巴和妹妹吉南阿几马。母亲早丧，父亲续娶填房（聂氏夫人）。该后母虐待两个孩子：早上没有食物，晚上没有衣服。

②哥哥必须前往北方地区羌噶南木西，以猎狩鹿和羚羊。妹妹必须养猪。

2，悲剧和死亡。①但猪不能用来挤奶，也无法提供羊毛。她头发向天竖起，倒在地上，身上被虱子咬的到处都是洞。她死在山谷下部的猪粪堆中。

②哥哥满载野鹿和羚羊回来了，无论是在山口、渡口或猪圈门口，都不见其妹来迎接他。他问妹妹哪里去了，后母告诉他说妹妹养猪去了。哥哥前往山谷的底部，在猪粪中寻找，在那里发现其妹已死，头发向天竖起，虱子掉在地上。他悲痛欲绝。

3，殡葬仪轨。①哥哥想救她。为了不使头发向天竖起（死亡的标志），他便设法在头发上涂了一层油。他挤了一百头奶牦牛和一百头奶牛的奶以作奶油，但未获得成功；用一

百头绵羊和山羊也未成功，用鹿类及各种牲畜的骨髓也未能成功。

②他于是便邀请其“父”辛饶米保和另外两名辛。他请教应该如何办，所得到的回答是：苯教徒将举行授予仪轨，辛将举行禳解仪轨。从此以后，妹妹将“痊愈”（活着），不再死亡。必须作一根大竖木和筑一座长夏噶(仪轨性建筑)。至于向天竖起的头发，则必须用一种魔类的杂交奶牛之奶制成的奶油，这就是章玛杂交奶牛。

B， 寻找这种奶牛，首先得述其历史

1，①在管恰·必力木桑地区（那里有奶牦牛），黄牛开保茹噶和母亲奶牦牛萨茹雅有一个儿子。人间的那一个兄弟前往寻找他。

②事实上有两头牛犊。长兄（黄牛和奶牦牛的儿子）是天神牦牛，白胸脯和漂亮的牦牛皮毛。它背上没有任何鞍子，鼻子上没有木棒。它与冰川之神有些交往，所以不适宜作弱者的朋友。

③相反，幼弟把鹿和羚羊带到了北方地区(无人居住)，把土与石携往有人居住区。这是一头受人尊重的高大牲畜，国王的爱畜，其价值与一匹马相同。为了长途跋涉，必须依靠一匹马，巨量负荷则应由一头牦牛驮运。它适宜作弱者的朋友。

2， 这种对立似乎相当于人类中的一对兄妹。对牦牛两兄弟描述的前面确实是一段另加入的和无续文的记载：“如果这一切都发生在哥哥身上”。而新的一段同样也是由另加入的一句话导入的：“如果这一切都发生在妹妹身上”。第一种可能性明显只适用于人类兄弟。对于妹妹来说，则应

有另一种可能性。

①在另一个地区（如果考虑到第8中的那一头叫作纳尔玛的牛），父亲金角野牛（野牦牛，黄角）与这头奶牛交尾，但没有提到牛犊。

②人类之父用马索把它套住并牵走了它。

③父亲金角野牛（野牦牛）和母亲杂交奶牛章玛交配并生一子。此子跟着其母杂交奶牛，人类的兄弟把它们牵往几若地区。

3，仪轨

①他挤杂交奶牛章玛的奶，制成了奶油并涂在其死去妹妹的头发上。头发变松软了，虱子散开了。人类兄弟对其“母爱畜”魔类杂交奶牛说：“你的奶适用于头发，现在望你在山口有勇气，在渡口有宏量”。

②他布置了各种仪轨性建筑（“八条绳”，四角之地和其它），追述了该牲畜的美丽：这头妖魔的杂交奶牛很漂亮，装饰以彩色丝绸、美丽的绿松石角、漂亮的铁脚、金质鼻环，丝绸鼻绳。

③他牵着它前往仪轨建筑（八条绳等）中，到其“亲属们”中。父亲苯教徒杜辛玛达向魔种杂交奶牛唱了一首歌：“从此之后，要在山口有勇气和在渡口有宏量”。下面是一句有关使用奶油和处理奶的含糊不清的句子。

④兄弟就这样为妹妹举行了殡葬仪轨，魔种杂交奶牛章玛作了善事。

⑤实施先例。现在，对于国王札保札杰及其南氏夫人来说，这头魔种杂交奶牛章玛……“从前行善的人，现在也在行善”（剩余部分已残损）。

先例中似乎所指的人物都是在文末而不是文首提到的，他们似乎与我们第八段中的人物相近似。那里提到的当当国王是唐地的人。本处的国王则是札倷札杰。在那里，其妻是南氏夫人，本处又是南氏王后。在第八段中，先例历史故事主要内容的作者就是这一南氏夫人及其弟。本处的主要角色是一哥一妹。在这两种情况下，所指均是寻找适合仪轨的哥哥似乎未死，但至少是考验到了其死亡的情况。最后的结束用语是"这是有益的"，它说明某人可能处于危险状态，也可能是其妹。真正的剧情（狩猎、死亡、复活仪轨等）涉及到了唐王，这是主要故事。但奶牛于其中起了一种微不足道的作用（它在山口没有勇气，需要苯教徒的干预等）。马匹在忠于死者方面扮演了最重要角色（它被用于祭祀）。本处的角色颠倒了。主体故事的主角没有起任何作用。整个剧情故事都集中于兄妹身上。忠于死者的是奶牛，它在此处未被用于祭祀，而是被一种召神仪式仪轨性地复活了。在我们即将读到的第一部分内容的一种不同说法中，它就是这样的。在第八段中，先例的"妹妹"同时又是主体故事中国王的夫人，这样就把先例与它所指的情况结合起来了。她于此是主体故事中国王的公主，与其兄形成了一对受继母虐待的孩子。这样一来，一种在国际民俗学中很著名的新内容就可以被利用或互相联系起来了。它于此仅仅对一些强加给妹妹的卑贱而难以胜任的工作作了简单追述（诸既不能供奶又不能供羊毛，后母是否曾要求他们这样作了呢？姑娘生活和死亡在猪粪之中）。这一内容似乎不存在于第八中，除非是联想到妹妹就其可能的死亡问题而对其兄讲的一句神秘的话："我将使你从狗窝里出去"。相反，它把第九与另一种初看起来与我们

的内容没有任何关系的说法（第10）联系起来了。

第一部分

（开头已残损，无疑是哥哥在寻找已死去的妹妹）。

A，主人翁的冒险故事

1， 天助。①当时处于一个悬于距大地一古尺(等于四腕尺）或一腕尺的地方，那里的两侧是铁的，边缘是铜的，有一条绿松石的清泉和一个“水老媪”，即甲萨庭君（鸟夫人）的女仆。

②故事的主人翁来鸟赞巴问她是谁。她告诉他说，其女主人葭氏女子曾通知她其外甥即将到来并问他是否正是此人。他回答说是。

③女仆将此报告了葭氏夫人，她让其外甥“向上”走去，向上必须走三步。

2， 寻找奶牛。①主人翁想：如果我妹妹也可以这样，他就想返回去。其舅母葭氏夫人猜透了他的心思并同意他这样作。

②但她预见到了其外甥使命的困难并为他准备了完成这一使命所必须的东西。她磨了满满的一袋面粉，融化了酥油。这一切均作其外甥途中的口粮。她打发他上路并送给了他许多件用珍贵物资制成的物品以驯养奶牛：一件金质帕明、一条丝鼻绳、一把小铁铃和一个金鼻环。她还对他作了一些教诲（下文使用了命令式，仅在末尾才出现了“提供建议”）。

③有数行均已残损。必须在绿松石泉附近的树下潜伏。那里有一只金鸟。他用小铁弓作了某种动作，稍后不久就如正开锅的水、正燃烧的火和正飞向天空的鸟一样：“不要放出

去”！最后还有一头杂交金奶牛，必须用金帕明镇住它，穿透它的鼻孔并套上金环，用丝绳拴住并牵着它。迈出三步之后，必须为它剪断右边的绳头并说道：“我要杀死年神类的杂交奶牛”，还必须用丝绳牵着它继续向前走。在行走全程的三分之二以后，奶牛哞哞地叫起来。当来到某一地需要采集萧玛或马莲草的叶子时，应该挤它的奶，但仅得一滴。外甥必须把一株马莲草拴在腰带上继续赶路并穿过左突角的尽头。他始终用丝绳牵着奶牛。从那里开始，山口升高，沙漠平原很辽阔，道路很漫长（每种因素都附有一种隐喻）。

3， 殡葬仪轨，由三条竖长线标志的分割处。

①他们来到紧傍妹妹尸体的地方。在马莲草叶子上有很肥的酥油，就如同虱卵一样。他以此来涂其妹的头发。当时需要杀死奶牛并以下述方式切割：四份肉留给葭氏夫人（神的“舅母”），四份应作为友爱的报赏而带给哥哥，四份要置于妹妹的墓中。此外，还应该把奶牛的头、胸和五脏作为妹妹的枕头而陈放在那里（舅母建议的末尾）。

②哥哥来到妹妹的尸旁，发现了象虱卵一样浓厚的酥油。他以酥油涂在妹妹竖起的头发上，融化了鹿油之后并涂在身上。他邀请三名苯教辛为其妹举行殡葬和帐仪轨。他杀死了杂交奶牛并占有四分之三的肉再加上前文提到的其它部分（唯一的一种不同说法：其余几份并没有用作妹妹的枕头，而是作为阴魂的供品）。

③诸辛询问其兄是否满意。这是一个知心的朋友，一生中的牲畜。其血是朱红色的，其骨如海螺一般，其蹄如铁一般，其角如金一般，其眼如宝石一般。

④“过去有益的东西现在仍然有用”。

我们已看到，没有任何一个有关仪轨性奶牛起源的故事是一成不变的。对这一共同内容有各种说法。祭司针对某一内容而编造各种不同的故事。他是根据既定主题而临时编造的，还是从现有的故事中汲取的呢？或者他仅仅是从已掌握的有关诵经的各种讲法中选择了其一呢？我们不得而知。有时注意提供其名并评价其诵经的价值的现象可以在两个例证中得到解释。但故事的不稳定性和变化性仍有意义。我们已经指出，这种现象也出现在《十万白龙经》的另外两篇经文和纳西族的经文中。这里必然会得出一种结论并得到加强：不能孤立地去研究和理解任何一种说法，他们都有意或无意地形成了一个关系网，彼此之间互相理解。我们必须汲尽全部文献，才可以从中增加另外一种看法。故事的作用是很清楚的，它是仪轨性的。从此，故事可以被视为属于神话范畴了。但在第九个故事的第二部分出现了民俗学中的一种常见内容。在第10个故事中的情况也一样。我们知道，有一个民俗学派别不想仅满足于对传播和前后演变关系的一般性研究，于是便提出在故事中寻找古代神话的遗迹。我们无须来讨论这一问题，因为这类问题无论如何经常是无法解决的，其差异主要介于形式和激烈程度方面，或者是一种神圣的或宗教的用法与世俗的或美学的用法之间；也可能是在神话中结构更为严密一些，而在民歌中则更具有与主题更远一些和不同程度的分散倾向。尽管如此，在我们的故事中，民歌的内容为仪轨服务，由此也更容易从内容方面进行分析。它们并非始终和到处都仅仅是寻求娱乐。

我们始终都难以断定是否会有一个完整的故事。这里始终是指主人翁寻找以用作仪轨的杂交奶牛的来历。但在第八

个故事和第九个故事的第二部分中，对此则保持沉默，它仅仅出现于第九个故事的第一部分中。为了驯养这头奶牛，需要有东西和才能。主人翁为了获得这一切就必须前往一个神奇的地区会见其舅母。这一内容也是格萨尔史诗的组成部分，但在敦煌写本时代，这一史诗似乎尚不以现有和完整的形式存在（甚至在十四世纪之前也不存在）。究竟是该史诗的作者从古代苯教仪轨中吸取了这一故事呢？还是是苯教祭司们在当代的民间故事中发现了它们，或史诗的作者在当时保存下来的同一首民歌中发现了它呢？这都是一些可以提出的问题，但无疑永远不会得到答案。在猪粪中生活并死亡的姑娘的内容在第九个故事第二部分中未得到多大发挥，但在另一个（第十个）故事中则起了比较重要的作用。我们在那里仍可找到能在一个故事集中发现的内容，以及在史诗中使用的另一个主题。此外，杂交奶牛的历史，尤其是暗藏起来捕捉杂交奶牛以在一条奇怪的道路上挤奶的困难原因，所有这些故事都与《灵犀宝卷》中叙述的朗氏家族史很接近，完全是其内容和主题与其它地方有所不同的集聚、分散和重新组合。但是，如果这一过程有时可能仅仅是由于讲述者的无知或任性而造成的，或者它还可以取决于诵读的背景或目的（仪轨、宗教颂歌或消遣），那这也并不是说连续不断的组合或重新组合始终都是偶然发生的。内容和主题可以根据一种秘密的、有意或无意的衔接而组合，属于意味深长的关系体系的组成部分。

如同在第八个故事中一样，天性与教养的对立在第九个故事中形成了神灵种类与天下居民之间对立的形势。我们于此仍处于茫然不知所措的状态。一方面，我们面对的是三姐

妹和非人种（魔、年神和龙神）的杂交奶牛，但另一方面我们又看不清这种奶牛与“人类奶牛”之间的关系或对立。我们还应加入对姐妹或适应与不适应“人类”以及仪轨角色的姐妹之间的比较。在第九个故事的第二部分中，我们发现了长幼兄弟之间的同样比较，长者属于神类，不适应于仪轨性的朋友之角色，与幼弟作对，后者不适应仪轨，而是适应于人类的仆役劳动。当时宜作仪轨用途的牲畜是第三头魔类杂交奶牛。在第九个故事的第一部分中，这种必须用于仪轨的牲畜则属于年神类。该特点又把我们引回第八个故事中了。在那里则是三种非人类的奶牛之一，即年神类的奶牛似乎成了“人类奶牛”或变成了人类夫人的“牲畜”。因此，对立的竞争并不简单。二分法和基本结构可以具有一种三分法的外貌。在《十万白龙经》中的情况也一样，人类及其文化工作（同时包括宗教和仪轨的活动）的简单二分法一方面是非人类的居民和处女地的主人，另一方面有时还会使三角形的关系复杂化，其中人类又成为一类非人居民的盟友。

在第八个故事和第九个故事的第二部分之间，也可能有一种倒置。在第八个故事中有三姐妹以及长幼姐妹之间的比较。同时，在第八个故事中，用于仪轨的奶牛的父亲是一头黄牛，其母是一头奶牦牛。在第九个故事中，用于仪轨的奶牛的父亲是一头野牦牛，其母是一头杂交奶牛。然而，我难以断言是否应保留这些区别。

十a，三姐妹的故事；十b，七兄弟的故事（《西藏东北部的古代民间文学》ⅠB和Ⅱ）

这是两个类似的故事。它们各有两种不同的说法，其一载托玛斯的《西藏东北部的古代民间文学》ⅠB号写本中，其二载托玛斯的第2卷写本中。各段的衔接似乎是被抄写者打乱了。我却敢作另一种安排，不过大家始终都可以参阅托玛斯的版本。

十 a， 三姐妹（托玛斯书中ⅠB文献的开始处，第29行），

1， ①一父一母有三女。长女曾吉巴噶，次女名叫曾吉巴本，幼女名叫曾吉白瓦。

②来自魔地古苏尔的妖魔古乔在看守绵羊时杀死了父亲，食其肉并穿其裘皮（肉、血和皮都是湿的，即未加工之生的）。所以它就化装成父亲并前往家中与母亲同居。

③它派长女去看羊，杀死了她，食其肉、饮其血，并将其心置于一个袋子中带给其“妻”，声称这是一头黄鹿的心脏。母亲询问其女哪里去了，他说不知道。

（3a）它派次女去看羊（与上文③同样的段落，下文似乎是关于第二个故事中女主人翁的幼女）。

2， ①阙，参看B种不同说法。

②三女又被派去看羊，她遇到了一只兔子（被称为“草原的驴、小老虎”）。兔子向她述说了魔鬼的所作所为以及等待她的命运。

③她与兔子订立了友好条约。她们运用一种计谋。兔子甘愿献身而化妆成女子以使她能够逃走。她给兔子戴上自己的头饰，把她的"牦牛心"铃拴在兔子的脖子上。帽子在晃动，小铃在回响。

④女儿逃回了家并向其母述说了一切。

⑤母亲建议女儿藏身于猪粪中，她本人将前往妖魔地区，因为她已与之同居。

3，①女儿改名，也可能是玛鸟，却一种"蓝夫人鸟"；或为一种"斑翅鸟"（托玛斯将rma一词译作其普通意义"孔雀"）。她藏身于草原的一个洞中（但不知是如何进去的），并在那里居住。

②有两只苍鹰（白色和黑色的脯或尾）。白色的脯（或尾）鸟以其尾把她驮到天际的边缘。我们不知另一只苍鹰作何用。

③她就这样来到一个大洞边，天神的祖母天王后就住在那里。

④王后称她为"儿子"（原文如此，应为"媳妇"），并向她叙述了妖魔是怎样吃了其父及其姐妹，其母是如何前往妖魔地区，而她自己又是如何抓住白脯或白尾鹰的尾巴逃出来的。

⑤祖母抱怨她，并又让她离开了（驱逐了她）。

这一故事明显有空缺处。它的一种不同说法可以使人将此与七兄弟的故事联系起来，这种说法载托玛斯书的第二篇文献中。

十a，三姐妹。

1，①阙。

②魔鬼高牙高甫吃掉了母亲并钻入其驱体或遗骸中去。

③它吃掉了“六个儿子，再加上父亲，共七位；再加上母亲，共有八位”（可能就是我们将在10b中遇到的吉木保六兄弟及其亲属）。

2，①幼女白噶白西放下了帽子和小铃以看羊，化装成母亲样子的魔鬼前往那里去了。姑娘逃走并受到了魔鬼的追击。

②她遇到了一只兔子（原文为“山驴”）。

③兔子向她提出了一项协议。它戴上了帽子和系上了小铃。魔鬼认为如此化装的兔子就是姑娘。它抓住了兔子，但兔子丢掉帽子和小铃而逃走了。

(3a)魔鬼与玛羊一起走了。

④阙。

3，①根据兔子（而不是象在A种不同说法中那样认为是母亲）的建议，姑娘变成了一只小玛鸟（不是象A所说那样仅仅是改名）。她逃到六只互为兄弟的玛鸟中去了，这是在高牙高甫魔中。她变成小鸟之后飞走了。

②—⑤阙。B种不同说法作为插曲而于此列入了吉木保兄弟的故事中，其中之一发现她藏在粪堆的后面。

Xb，七兄弟（托玛斯书第Ⅱ篇文献开头处的A种不同说法）

1，①在人域吉宁，一个父亲有两个妻子，她们是长姐和幼妹。

②他与长姐生了六个儿子，即右室的六兄弟；他与幼妹仅生了一个儿子，即吉木保。

2，①与三姐妹的故事相连结。大雪自天而降，右房的

六兄弟用丝网（富裕的标志）捕鸟；左房的独子兄弟用羊毛网（贫困的标志）捕鸟，捕得了一只玛鸟。

②一段含糊不清的文字。其兄弟们似乎从他手中抢走了这只小鸟并把它放入自己的丝网中，但它逃脱并又返回了羊毛网中。六兄弟似乎向第七位建议用一只、三只、十只，甚至一百只小鸟来换他的那一只玛鸟，但未果。

③这只小鸟白天被藏在（拴在）粪堆后面，但夜间却留在独子兄弟的怀中。

④他梦见自己怀中拥抱着一位美貌夫人。其母派他去看山羊，返回时饭已作好。这段文字非常含糊不清和难以定夺，可能是在食物中出了某种问题。

⑤他藏在粪堆后，一个美貌少女出现了，这就是那只小鸟。他抓住了小鸟的躯壳，并娶姑娘为妻。

3，其父老死了（未提原因）。

我提议于此加入这一故事的B种不同说法，后载托玛斯书，IB号文书从第80行开始处起。虽然抄写者采纳了另一种续文，但我愿意冒昧地这样作，它会使整个布局更为清楚。这一故事是xa的续文，即Ⅱ5的A种不同说法。

4，①此后，天神祖母让逃往它处的鸟姑娘重新离去。在距那里很远的地方，即在九个山口和九个渡口以远，一边有吉木保六兄弟，另一边是独子吉木保。对于前六者来说，他们很富裕，绵羊肥胖；对于独子来说，则是贫穷，绵羊很瘦。

②六个富者……（无下文，他们似乎是训斥其七弟）：他不应该在马尾网上放绿松石。

③独子兄弟在其右臂的袖子中放了某种东西，返回家中

之后将其弃置在一个闭合的竹筒中。

④翌日，他前往拾柴。返回后发现有吃喝的东西（或者是象托玛斯认为的那样恰恰相反，其饭已被别人动过了。这段文字非常含糊不清。某人把汤匙放在灰烬中）。

⑤为了看清是谁这样作的，他假装去拾柴，但却躲在粪堆的后面。从封闭的竹筒中飞出一只叫作亭薰（女英雄）的玛鸟。

⑥他把她看作是女中最漂亮者，于是便娶她为妻。

5， 从逻辑上来看，应由此加入xb的结论。未提原因地宣布了老媪和父亲的死亡。事实上，Ib继Iv6之后而继续讲为死者举行的仪轨。

①在独子兄弟与鸟女结婚之后，父亲（已死去了？）说其独生儿子应为其父举行殡葬仪轨。

②以此则必需有一只夏季不腐烂和冬季不结冰的口袋。

③这是该文献的一种生硬的结尾，然而它却又重复了文首的一句术语。由于这一段文字晦涩难懂，没有任何作释读的证据，所以我于此就不再叙述它了。

③（托玛斯书1B）需要一只口袋等（如同上文V_2一样）。

④提到了“宠马”。

⑤独子兄弟说他很穷，其绵羊很瘦，他将不为其父举行殡葬仪轨。

(5a)六兄弟相反却说他们将为其父举行这一仪轨。他们使用了一群共一百匹不同颜色的马，在圈内举行仪轨。尽管如此，仍未举行殡葬仪轨。他们在父亲的双手前摆了一些供品，但用于仪轨的绵羊不合适。袋子于夏天腐烂和于冬天结冰了。这样一来，父亲的殡葬仪轨就未能举行。

⑥父亲埋在地下的尸体（？）不在那里。

有人可能会指责我按自己的方式安排了各段落的顺序。但大家可以对此作出判断，下面就是两卷写本的原有顺序。

第一卷写本（托玛斯的ⅠB文献，它接着本文Ⅰ中分析过的马匹三兄弟的故事）是以殡葬仪轨开始的。六兄弟想举行殡葬仪礼，但未能成功，因为独子兄弟由于贫穷而不想实行之。读者或听者完全不知道这七兄弟是谁和到底是谁死了。继有关仪轨的记载之后便是三姐妹的故事，接着是幼妹与独子兄弟故事的交织，再接着就是对举行仪轨的必要性和在开始时已叙述的某些内容的记载。

第二卷写本（托玛斯书的第Ⅱ篇文献）是由三姐妹的故事开始的，然后又加入了七兄弟的故事以及他们的故事与幼妹故事的交织，结尾简单地提及七兄弟父亲的死亡。

在第二卷写本中，各段的连贯性更为符合逻辑，但它遗漏了仪轨。第一卷写本的布局如同托玛斯书ⅠA（我们的Ⅰ）文献一样。我们于此选择了从第38行起始作分析，因为其中的仪轨故事内容位于三匹马的故事之前。这种写法可以用两种方式作解释：或者认为是抄写者的疏忽大意，或者认为祭司应由追述各仪轨的段落开始。总而言之，这一切多少有点象现代的小说和电影，即从描述故事的结局开始，然后再重新回到开始时的情节。我不准备对此进行评述。无论如何，从纯粹的实践观点来看，我们对文献的分析清楚地说明了在释读时感到的困难，提出了分割成段落的必要性以及考虑到故事结构而更好地安排的新布局。

作了这一番叙述之后，xa和xb的故事内容也引起了大家的注意。虽然如同其它故事一样，这里也是指一种死亡的

例证和举行仪轨的必要性，但其动机却很脆弱，与其它故事的起因相差甚殊。在导入了一个祖母或天神“舅母”帮助的第IX T故事第一部分中，我们本来试图不把xa和xb纳入我们的这一文书集中，但一旦阅读了第一个故事，就不禁要将此与第二个故事联系起来。完全如同在VⅡ和IX第二部分一样，IX第一部分是有关寻找仪轨所必需的奶牛的，然而，这头奶牛的故事应作一番追述，否则便无法提及它，更不能使用它。因此，这确实是一个仪轨所必需的故事，从中又加入了主角人物在天祖母家中的冒险故事。该天祖母名叫甲萨庭君，居住在一个可能是位于天上的奇怪地区。其名说明她具有飞鸟的特征。在Xa中，女主人翁为了逃命而变作一只鸟，并让人把她带到天堂天祖母（其名也出现在神话、传说和史诗中）处。她以其鸟形而叫作（或享有称号）“庭君”，此名无疑与IX第一部分中鸟祖母庭君的名字相同，在IX的第二部分中，受继母虐待的女子死于被迫在猪粪中从事的低贱劳动中。在Xa的A中，三妹在其父和两个姐姐死后独自一人逃走，躲藏在（其形式含糊不清）猪粪之中，这是根据其母（由敌魔使之堕落并将之携往天域）的建议而行事的。

因此，IX和X都使用（或仅仅是存在）一种流传很广的民歌内容，我们可以把这一内容与受虐待的灰姑娘的各种说法列在同一类中。在X中，最早的卑贱处境和最后的美满婚姻之间，似乎具有在第IX中的死亡与仪轨性复活之间的同样关系。但是，如果承认IX与X之间的这种关系，那末各种内容的布局则与灰姑娘一类的常见故事不同。在第IX中，故事与仪轨的交织是肯定的：兄弟的冒险故事用于以仪轨的办法来拯救死妹。在X中则相反，我们没有发现故事和仪轨之间

的关系。父亲仅仅是老死的，而不象在其它故事中那样认为他死于所犯的一种诸如狩猎那样的错误。儿子们都为他举行仪轨。当时便叙述了这些儿子的故事，而这一故事又必然会引来三姐妹的故事，因为她们其中之一嫁给了诸子之一。有关由于魔鬼而暴卒或把活人带往魔域的故事恰恰被置于该故事中了（征候学者们说：生人的分离和与死魔的结合）。如果承认三姐妹和七兄弟两个故事的存在并不仅仅是由于祭司的偶然性和一时心潮所致，那就应该相信仪轨书的主要内容（死和生）用于了与为之举行仪轨者不同的另一个人物。

我们还应于此指出，三姐妹的故事保留在（或独立存在于）藏族民歌中。这一故事的一种不同说法载于《说不完的故事》的藏文版本之一中。与我们的文书相比较，它代表着一种颠倒顺序。在这一故事中，一妖魔相继杀死了父亲、长女和次女。同样的命运也在等待着三女，但她根据一只小狗的建议而逃命了。她带着一把"平底锅"并消失在一个地洞中。在另一个地区，她发现了一只公鸡（以青年美男子的面貌出现，遇见了一个称心如意的女子，这也是灰姑娘的内容）。最后，她烧毁了公鸡的皮。在Xa中则相反，由"兔子"救命的姑娘呈鸟形，那一男青年在她以少女的形状出现时猛然抓住了她并以扣下其躯壳而迫使她留了下来。在不同的说法中，其形式也有变化。这里值得注意的是两个角色的关系。同样的倒置形式也出现在Xa中。在A这种不同说法中，魔鬼吞噬了父亲并化装成他的样子（披上了他的遗骸）以欺骗母亲（她最后也成了女魔，跟着它而到达其地）。在B种不同说法中，魔鬼（其名与A中不同）吞噬了父亲并装作他的模样。在A中，他吞噬了姐妹们（与第一个故事中的

受害者的性别相反），在B种不同说法时，他吞食了诸兄弟（与前一个故事中的性别相反），确实从中也加入了父亲。这种不同说法B含糊不清。我们不知道这六兄弟是谁，他们似乎变成了六只飞鸟（生活在吃掉它们的魔鬼中？），被救的妹妹也变成了鸟。这样一来就消除了对立。如果在Xa中，三姐妹一组分成了两死一生（幼女，最弱者），那么在Xb中，七兄弟一组又分成了六富一贫。正是这后者成功地以飞鸟的形状捕捉到得救的妹妹并使她摆脱了这种处境。他似乎这样一来就被认为是与让妖魔吃掉的六兄弟对立，而且也是以飞鸟的形状出现。兄弟之间的这种对立在仪轨故事方面削弱了。富裕的六兄弟确实想举行殡葬仪轨，但未成功，七弟由于贫穷而不想或不能这样作。

还应指出一点。我们得到的第一种印象性格与教养的对立可能正相当于生与死的对立；其二是在这两种情况下，这种二分法可能具有世界各类居民之间，尤其是在人类和魔鬼或小神之间（但有时也是在各种非人类之间）的不调和性。在后一种情况下，对立往往是通过（如同在《十万白龙经》中一样）一些所谓人类不应该向小神挑战或比赛（如狩猎被说成是挑衅和过度的行为）的形式表达的。此外，出自这种对立的故事的情绪一般都是通过一种联盟而克服的。

我们已针对这种比赛问题而指出，它在格萨尔史诗中是以一种特殊的形式出现的：唯有那位英雄（与所有的凡人相反）可以从事这种危险的杂乱活动。但他只在自己的前半生才可以这样作，在此期间，他生活在一种卑贱的状态中。

在我们的Xa和Xb以及IX这些互相联系的文献中，也应指出这后一种内容。其中最小的兄弟，即贫穷的独子和只拥

有瘦绵羊者成功了。最小的一位妹妹成功地逃命了，她经过一段化装和低贱（猪粪和猪）的阶段，由此而与Ⅸ中受继母虐待和死于这种低贱之中的妹妹很相似。这种互相联系的内容有必要吗？在Xa中，这一内容出现在逃命的妹妹和戴上她的帽子而救其命的动物之间。此外，在史诗中，这类帽子是英雄处于低贱阶段的标志和使他更接近与她一起生活的魔鬼。

（原载巴黎1971年出版的《拉露纪念文集》，本文系节译）

载乌玛保及其他"赞"系神魔

〔奥地利〕内贝斯基著　谢继胜译

西藏最重要的世间护法神之一是赞（btsan）系神载乌玛保（tsivu-dmar-po），或者写作rtsiuv-dmar-po, rtse-dmar-po, rtsi-ma-ra, rtsi-dmar-ba, chos-skyong-gnod-sbyin-dmar-po（红夜叉护法神）等等。这位载乌玛保神是继白哈神（pe-har）之后作了桑耶寺的护法神的。人们认为他是魔神的首领，常常把他描绘成下面这个样子："夜叉,众战神之王载玛保(rtsi-dmar-po)。凶恶而可怖，常作凄惨幽绝之声，眉宇因激怒紧锁，上齿咬住下唇。载玛保神有诸多英武征兆：右手持红丝旗帜，左手持赞魔绳套，绳套如阳光般闪烁。若将绳套以光一般的速度投向敌人便可扼紧敌人'生命之息'。右手的四个手指也缠有红色绳套，身体左边挂虎皮箭袋，右边挂豹皮弓袋，骑四蹄雪白的黑马。载乌玛保头戴皮盔，盔上饰有秃鹰羽毛；身穿胸甲，胸甲用毒蝎皮装饰。载乌玛保的伴属神有万名未被征服的野赞，二万名龙,无数的泰乌让（thevu-rang）（一种独脚饿鬼——译者），无数的猎鹰、兀鹰、虎、豹、猴子等等。载玛保的伴属神还有一些戴"色特"（指西藏地方政府僧官和寺庙堪布夏季戴的圆盘高顶漆布帽——译者）的比丘。比丘挥舞禅杖、手捧饭钵，其中有五百人念颂誓文行进

在前。载玛保的右边行进着五百咒师，嘴里念着厉害的咒语，统统头戴黑帽，穿广袖宽袍，挥舞魔剑，持头骨碗盏。载玛保的左边行进的是吼声雄壮的五百兵士，挥舞剑和盾牌。载玛保的后边行进着五百黑女，一边抖动衣裙，一边念颂咒语”[1]。在藏文文献记载中，[2]还说载乌玛保有一个女伴神，显然这是指载乌玛保的伴偶（ṣakti）。这位女神叫“一眼女神捎姆”（lha-mo-hrol-mo-spyan-gcig-ma），一身灰褐色，裸体，一个面孔。双手握着斧头和绳套，眉毛下面仅有的一只眼睛射出凶恶的毒光。

上面提到的那份藏文文献[3]记述了载乌玛保所担负的各项神职：“你，夜叉载乌玛保，住在火山之中的众赞之王，睁开你血红的双眼，张开你恐怖的大嘴，和你的伴属神一道，快冲向前去镇服恶敌。施出能致敌身体上部疼痛的恶疾；施放出能致敌腹绞痛的急症。待天空聚起浓重的黑云之后，载乌玛保，放出雷电、天界雷石、大块冰雹，命泰乌让鬼施出癫痫疯病，命女魔玛姆（ma-mo）施出使敌人衰弱的隐疾。你用红魔套绳捆紧敌人，用大木棒狠狠抽打；用闪光的剑，把敌人剁成肉块；用闪亮的铁钩撕烂敌人的心脏血管；用你尖锐的牙齿嚼碎敌人的躯体，吞入你如同罗刹魔洞的胃中。向敌人施放各种魔幻，施放喉娥剧痛等恶疾，绝灭敌魔七代。”

载乌玛保最主要的代言神巫住在桑耶寺的载乌玛觉普康（tsivu-dmar-lcag-dbug-khang）。这个地方也是我们在前文叙述贮藏一种叫“斯巴穆群”（srid-pavi-dmug-chung）的古代面具的地方。这座房子的外墙用红布遮掩，最上一层楼顶是巫师祭祀的地方，次一层楼顶靠近护法神

殿，有一间房子一年只开一次房门。开门的时间是所谓“鲁贡”（glud-vgong，即“替死鬼”在拉萨传小召抛朵玛送鬼时所扮替人受灾难的鬼物——译者）从泽当经过桑耶寺的时候[4]。根据传统的信仰，人们认为这个房子是载乌玛保宣判鬼魂的地方，或者说是地狱之主（yang即藏文gshin-rje）判鬼魂官司的地方。人们都说这间房子有一个非常窄小的窗户，死鬼要到载乌玛保那里去，就必须在晚上从窗缝里溜出去。但从窗缝里挤出并不是一件很容易的事。所以，当地的民间传说里讲到如果你到这个窗子跟前去看看，还会发现窗子周围的墙上到处布满了这种不幸的冤鬼用指甲抠抓的痕迹[5]。因为载乌玛保宣判鬼魂之后，由他的手下人把这些鬼魂跺成碎块。人们说能从这扇窗口闻到熏人的血腥气味，这间房子里面也保留了一架专门轧人的木砧板。我的一些藏族合作者告诉我，他们过去住在桑耶寺时，整个晚上都听见这间房子里传出“咔嚓”“咔嚓”的声音。桑耶寺的僧人也说，一年之后，那块旧砧板到处是刀砍的印痕，为了减少磨损，每年还要换一块新的砧板到那间屋子里去。旧的砧板不必保存，把它扔掉或者烧掉。众多的剑、矛、盔甲等等也保存在载乌玛觉普康。据说这些东西都是载乌玛保伴属神的兵器和盔甲。

很多藏族人相信我们前面提到的护法神雅秀玛保（yam-shud-dmar-po）是载乌玛保的一个化身，但也有人认为他是多吉查丹（rdo-rje-grags-ldan）的化身。雅秀玛保还有一个名字叫索达玛保（svog-bdag-dmar-po），索达玛保的外形与名称表明他与战神姐妹的业主索达玛保极为接近。据说雅秀玛保是毗沙门天王化身之一丑身（kubera）

与神女扎松钦姆多吉卓顿玛（bkav-srung-chen-mo-rdo-rje-khro-gdong-ma）结合而生的。并说他是一千赞魔的首领。因此藏文文献又经常称他“雅秀玛保，众赞之王”，“野赞”，“众魔大王雅秀玛保”，“大命主”，“红卓精刽子手”，“赞魔大精雅秀玛保”。可是，在另外一些文献里又把雅秀玛保叫做“赞贡”，把它看作是赞魔和贡魔（vgong一种厉鬼）的混合体。有的文献甚至说他是所有“贡”魔的头领。作为“五傲守库神”的成员之一，雅秀玛保又被称作“赛鬼之主热几巴”（bse-yi-skyes-bu-ra-vjig-pa）。以这个名字又可断定他是“赛”鬼（bse，一种专门损耗人畜使其衰弱的鬼——译者）。我们也可以回忆起前面论述白哈神伴属神时曾提到雅秀玛保，他被认为是要求供奉送鬼花盘（rgyas-mdos由彩线绕成的一种供品献给世间天神以祈福禳灾——译者）的神灵之一。这种供品是专供王系神的。所以，雅秀玛保很可能被认为是王系神体系中的成员，而王系神又与“贡”魔之间有着密切的联系，这样，雅秀玛保与“贡”魔就有了联系。

大部分的藏文文献都说雅秀玛保住在西方的红铜城堡内，城堡被红色的山脉、红色的山谷、红色的河流所环绕。雅秀玛保骑一匹叫“赛达”（bse-rta）的红马，穿红铠甲、闪亮的皮头盔。左手挥舞一支红矛，叫“赛魔红矛”，矛头红缨是用鲜血染红的。有时左手也挥舞一支叫“桑顶”（seng-ldeng）的棍。雅秀玛保的右手持一幅赞魔绳套，捏一颗剜出的人心，这些东西都可以掷向敌人。根据藏文文献的说法，雅秀玛保的任务是断人马寿命，吃食是人肉马肉。在右边陪伴他的有九个动作迅捷，一身红色的男人。身

前卧着一个暗中断人性命的铜狼。本文书后所列藏文文献第74号则把雅秀玛保叫做“大威德密意之化主、命主雅秀玛保”。这份文献还说雅秀玛保的脸就如同一个怒相罗刹的脸，大咧着嘴，从咧开的嘴里能看到里面尖利的牙齿。额正中还长了一只眼睛。身穿皮制红铠甲、头戴皮头盔、脚穿高筒靴。右手持一把光闪闪的长剑，左手屈在胸前，持一幅绳套。有时也把带有皮饰小旗的长矛搁在肘弯处，或者在胸前抱一脑盖骨。腰上挂弓箭袋，骑在“狸黄皮山羊”身上。陪伴雅秀玛保的还有两位屠夫，他们的任务是作雅秀玛保的“事仆”。右边的屠夫拿了一个脑盖骨和一把铜剑；左边的屠夫也拿一把铜剑，还持一支三叉戟。以上所有神魔周围都有光晕环绕。

在另一份藏文材料中[6]，雅秀玛保又被称作绕贝达·雅秀玛保（Rāja）。据说他住在北方一座红褐色的城堡里。前面我们在叙述白哈神的伴属神时曾经提到过雅秀玛保，说他手持绳套，骑一匹铜骡。此外，雅秀玛保作为“贡保”的首领时穿浅褐色的山羊皮斗篷，背后护身的是白象皮，并用缀满绿松石和黄金铃铛的腰带束紧斗篷。

据说载乌玛保曾经被一个叫匝萨玛保（dza-sa-dmav-po）的神灵击败。匝萨玛保曾强使载乌玛保丢掉了在桑耶寺里的住处。有关这件事民间还流传着一个传说：几个世纪以前，拉萨有很多蒙古人家。他们都供奉匝萨玛保神。当时，根据巫师的占卜，这些蒙古人将遭受恶病的袭击，而这种恶病就是由载乌玛保放出来的。有一天，匝萨玛保神命令人们把绘有载乌玛保的图画，挂到匝萨玛保神自己住室的墙壁上；当匝萨玛保神受到恶病折磨感到痛苦时，他就跳到床上

向挂在墙上的载乌玛保像射出一箭。最后，匝萨玛保神觉得自己快不行了，就命令自己的七位仆从备好七匹战马，搭上自己的全部战袍盔甲等物。就在匝萨玛保死去的那一瞬间，七位仆人和七匹战马也突然倒在地上死去了。此后，匝萨玛保神的精魂和仆从、马匹的精魂聚合在一起向桑耶寺奔去，找载乌玛保复仇。一场激战之后，载乌玛保被匝萨玛保神击败，落荒而逃。匝萨玛保神成了真正的“匝萨玛保”神。他占据了载乌玛觉普康和藏在那里的所有财宝。可是，匝萨玛保无法戴上载乌玛保那沉重的头盔。因为要戴上那头盔，只有在桑耶寺大护法神的代言神巫在幻迷状态中才能戴上。过了一段时间后，匝萨玛保离开了载乌玛保的载乌玛觉普康。后来，这里的僧人在桑耶寺的空地上为匝萨玛保建了一间小神殿。这就是所谓的“匝萨玛保热丹”。匝萨玛保离开后，载乌玛保又回到了他的老窝。从那以后，两位神灵之间也就和好如初了。有关载乌玛保和匝萨玛保的那场恶斗，我们还可以从载乌玛保的代言神巫那里找到一点蛛丝马迹。每当神巫进入幻迷状态时，开始他总要把自己的法剑刺向匝萨玛保热丹神殿所在的方向。

载乌玛保是一组叫做“巴瓦七兄弟”（火神七兄弟）（vbar-ba-spun-bdun）的西藏古代神灵首领。人们都认为他们是野赞魔的战将。巴瓦七兄弟又叫“立誓者七兄弟”，“暴赞七兄弟”“燃火野赞”或“野赞铜山七兄弟”。这组神灵与宁玛派僧人著作中提到的“护法赞巴瓦七兄弟”有密切关系。人们认为巴瓦七兄弟是从血蛋中孵化出来的。血蛋是由赞王或赞之祖先达瓦托嘎(zla-ba-thod dkav)之女、红面罗刹女顿玛玛与所谓众木魔之主拉巴交合后生出的[7]。

最初是由载乌玛保顶破了蛋壳钻出整个身子。其余的六位野赞，分别出自黑赞魔的头、白神赞的骨头、岩赞身体的温暖光泽之处。不过，有一处藏文文献却把载乌玛保叫做“血赞玛保”。说他是从“撒赞”（grib-btsan）的血液中出生的；这份文献又提到了绿“齿赞”（dri-btsan），说载乌玛保是由褐色鲁赞的尿和剑赞的肌肉变来的。另有一份传说讲这组赞魔兄弟并不是从一个蛋里孵出的，而是从七个血蛋中孵出的。据说巴瓦七兄弟曾设法阻止莲花生大师入藏传法。可是，后来在马头明王的谋划下，大师用法力制服了巴瓦七兄弟。

一般对巴瓦七兄弟的描述是这样的：“野赞巴瓦七兄弟，最恶毒的魔怪。这些穿甲戴盔骑红马的一身红的恶人，红幡象火一样飘舞。红色赞马如同风一样疾驰。红铜山的巴瓦七兄弟有三百六十个赞魔伴属”[8]。

传说中巴瓦七兄弟拥有主巫师的那个地方叫“世界山内岩窟”，或者叫赞魔国城堡。这个城堡座落在一块红铜平原上，周围的铜岩刺向天穹，红褐色的兀鹰在天空翱翔。赞魔在大地上到处游荡，恶兽聚集在魔国中央，毒蛇上下攀援。在红色山岩中央有一座正在沸腾的血海。还有一座赞魔的城堡，用红褐色的皮革制成宫殿，毡门是用铜裹成的。在这里住着神赞载玛保。载玛保的身体红绿相间，长着一头红发，全身被火光萦绕。他眼里往外冒着火星，嘴里滴着鲜血，龇露着如同冰碴般尖利的牙齿，舌头如光线一样变幻。载玛保神以怒相、恐怖相、凶残相现身。穿一件大红丝斗篷，腰缠一条珠宝毡带。头上用红丝头巾包裹。两肩分别挂着豹皮弓袋和虎皮箭袋。背上护有犀牛皮盾牌。他用一根赞魔绳套捆

住敌人，用战矛刺入敌人胸膛。战矛用犀牛皮缠裹，矛头带一面红丝旗。骑的一匹马备有杂色鞍、银马蹬、铜马蹬、金马嚼、铜缰绳，红丝带马鞧。

古拉协吉拉赞（sku-la-zhal-gyi-lha-btsan）是一位黄、白两色现怒相的神灵。穿红斑铠甲、戴红丝头巾。左肩挂一虎皮箭袋，右肩挂一豹皮弓袋。两手握欲射敌人心脏的金弓金箭，骑备有鞍鞯饰物的红褐色公鹿。卓雪藏地红岭王（gro shod-bod kyi-sgang-dmar-rje）住在红色山岭之上，身上遍放红光。该神极为暴怒，穿红丝大斗篷，戴红丝头巾，右肩挂虎皮箭袋，左肩挂豹皮弓袋；右手挥舞缠住敌人的红铜魔绳套，左手挥舞大马刀，骑一匹四蹄雪白的优种良马。马身上备有鞍鞯，并缀有各种饰物。

绕贝·索翁吉鲁赞（rol-pavi-gso-sngon-gyi-klu-btsan，又作rol-pavi-gang-gi-klu-btsan）是一位黑褐色的魔神。面貌狰狞，穿折叠九次的绿丝斗篷，腰间缠满毒蛇，头上包着绿丝头巾，虎皮箭袋挂在右肩，豹皮弓袋挂在左肩。右手挥舞一支黑铁矛，左手握毒蛇绳套。骑一匹备有鞍鞯及其它马饰的黄马，或者骑一匹黄虎。多仁玛贝止赞（rdo-r igs_dmar-povi-gri-btsan）是一位狂怒相的红色魔，身穿红色斗篷，戴红色头巾。右肩挂虎皮弓袋，左肩挂豹皮弓袋。右手持红色长矛，左手握用肠子做成的赞魔绳套，骑一头备有鞍鞯和各种饰物的白肚皮红色野驴。岗嘎托那魔赞（kang ka-thod-nag-bdun-btsan）是一位浑身暗绿的神。他是形貌最为狂怒的魔神之一，穿黑丝斗篷，戴黑丝头饰。右肩悬虎皮箭袋，左肩悬豹皮弓袋；右手挥舞缚有黑旗幡的长矛，左手持能抓住敌人灵魂的绳套。骑一匹备有鞍鞯饰物的黑口

鼻褐色马。

载托局吉止赞（rtsal-thog-rgyug-gi-gri-btsan）（或者写作btsan-zho khyung-grib-btsan）是一位血红色身体的赞魔。穿铜制红盔甲，头缠红丝头巾；右腰挂虎皮箭袋，左腰挂豹皮弓袋；右手持闪烁火光的红色长矛，左手挥舞一把如光般迅速的铜箭和一面金盾牌；坐骑是一匹生有飞翼的良马。以上七位赞神（即载玛保、古拉协吉拉赞、卓雪藏地红岭主、索翁吉鲁赞、岗嘎托那魔赞、载托局止赞共七位）都有野狗相伴身边，头顶上有乌鸦盘旋，环绕他们的还有成千上万的赞魔[9]。

关于野赞巴瓦七兄弟的名称，隆多喇嘛所给的赞名与我们上面所列的名称有所不同。隆多喇嘛列出的名称是：夜叉载乌玛保、吉雪宗赞（skyid-shod-rdzong-btsan）、苏仁止赞（sum-ring gri btsan）、康嘎那吉鲁赞（kang-ka-nag-gi klu btsan）、载托局镇赞（rtsal-thod-rgyug-ging-btsan）、海阿藏地赞王（he-lnga-bod-kyi-rje-btsan）、古拉协吉赞（sku-la-zhal-gyi btsan）[10]。

与出现在某些贡保神系中女神相类似的六位狗头女神是巴瓦七兄弟中六位兄弟的伴偶。第一位狗头女神是硃砂眼红母狗，从她嘴里喷出一股毒气。这位女神吃人肉、喝人血，在清晨夺走敌人的“最后一息”。硃砂眼红母狗女神属于神赞系。第二位狗头女神也叫“硃砂眼红母狗”，她张开大嘴，龇露獠牙，吐出一种传染恶疾的毒雾；喝敌人温热的脑浆血。属于红岩赞系。第三位狗头女神是“血红眼黑红色母狗”。她嘴里冒出的毒雾如同云朵一样上升；铁一样的獠牙如同兵器一般锐利。她属于红鲁赞治下。第四位狗头女神是

“深蓝眼红母狗”。该女神咧嘴龇牙，嘴角流着鲜血，她是红止赞的伴偶。第五名狗头女神是“猫眼石色眼睛红母狗”。她大口毕张，吼声威震八方。手里提一个装满恶疾的口袋，她把这些恶疾和瘟疫投施给敌人和叛誓者。女神的坐骑是一个黑魔赞。第六名女神与第五位女神同名，血红色的头发如同云彩一样飘佛。她能咬断敌人的脖子夺走“最后一息”。第六位女神也在止赞属下[11]。

巴瓦七兄弟崇拜最盛行的地方是羊卓雍湖的贝底(dpal-ti）地方，此处紧靠江孜通往拉萨的大路。这儿建有七座赞康，人们认为七座赞康是巴瓦七兄弟的住所。按照当地的风俗，行人走近这个地方时都要翻身下马，给巴瓦七兄弟献上一些供品。至于对巴瓦七兄弟崇拜的形式，那是比较正规的。首先必须献上有七个红色小朵玛环绕的红色大朵玛。上面嵌有白芥籽和猫头鹰羽毛。供给巴瓦七兄弟的供品还有红伞盖、红花、红色长矛、绳套和所谓“命石”。据说命石是生命力的所在地。

有些藏族人说载乌玛保有一位伴属神在卫藏叫做“扎西沃巴”（bkra-shis-vod-vbar）；在康区则叫做“巴沃戳巴”（dpav-bo khro-vbar）。据说他是战死的战神精灵。这位伴属神还有其他几个名字：扎西色沃巴、坚参扎西沃巴、大岩赞扎西沃巴、战神扎西沃巴。图齐（Tucci）认为扎西沃巴(图齐也称扎西沃巴为布鲁热巴phur-bu-rag pa）和龙达翁保（rlung-rta-sngon-po）象郡勒瓦（zhing-skyong-lab-ba）、地藏夏巴（dri-gtsang-zhags-pa）三位神一起是保护卫藏地区著名寺院桑顶寺（bsam-ldíng)的地神[12]。扎西沃巴是扎伦布寺和春丕河谷的东嘎寺（dung

dkar）的保护神之一。东嘎寺中关于崇拜扎西沃巴的文卷把扎西沃巴描绘成一个具人形的红色神。右手持“战胜一切”的“胜利旗帜”（胜幢），左手握一只正滴着鲜血的心脏。扎西沃巴穿红铠甲、登红色高筒靴。他的伴神有很多精怪。这些精怪都穿僧衣，戴一种叫“唐虚”（thang zhu）的帽子，手持绳套、棍棒。扎西沃巴“最小的弟弟”叫“凯念多吉戳巴”（dge bsnyen rdo-rje-khro-vbar）。此神一身红色，穿丝袍，着铠甲。右手挥舞红旗幡，左手端装满珍宝的平盘或左手握绳套。坐骑是一匹生有“风翼”的红马。多吉戳巴的伴神有挥舞红旗的勉姆女神。她们的红旗旗杆顶端都制成虎头形状。多吉戳巴的伴神还有很多岩赞等。

我们前面提到载乌玛保和巴瓦七兄弟等其他成员被人们认为是全体赞神的首领。赞神则是西藏最重要的魔神（Demoniacal detities）(即最初由魔转变而来的神灵——译者）之一。通常把赞神描绘成穿盔甲的红身骑士。一般说来，赞神右手挥舞缚有红旗的红色长矛；左手挥舞具有赞神标志色的红色绳套。由赞神施出的疾病，最典型的是腹绞痛，叫赞病。

藏文文献偶然也提到一些女赞神。例如，红赞女在藏文文献中就有记载，[13]说红赞女长着紫色的头发，穿紫色衣袍；右手持刀，左手捏了一颗人心。

除了我们上面提到的各类赞神之外，还有其他一些赞，如大赞、小赞；外赞、内赞、中赞；“神殿勇赞”。还有一类重要的赞神是岩赞。有关岩赞仪式的一份藏文著作写道：“在西藏雪域的中央有一座美丽的赞城。赞城是一座红色的城堡。用肉红玉石砌成的围墙，用金和绿松石建成的城

基，宝石建成的城堡顶；青铜大门，珊瑚砌成的楼顶。这座城堡高耸直插云霄，飞鸟也飞不过它的尖顶；城堡底部深入地下，老鼠也不能钻到这么深的地方。这样的城堡谁住在那儿，谁又不住在那儿呢？城堡里住着赞、骑红马的红人、高贵的红岩赞。红岩赞一身鲜红，一副脸孔，两只手，面貌英武，身穿金铠甲，腰带和马鞧如同闪闪的火焰。红岩赞右手挥舞一杆缚有红旗幡的铜矛；左手拿一支金箭、一张金弓。头顶上有一些红色鸟儿盘旋，天空中也有一些红色鸟来回盘旋；背后有一些红色的狗。红岩赞身体周围还有一道火焰光环，他的红色搿绳套放出耀眼的光芒。众多的赞系战神聚集在他的周围，皆骑马并以战阵列队[14]。

在苯教著作（出处在本书书后所附藏文书目第131号）中列出了下列各类赞神：岩赞、水赞、土地赞、天赞、山崖赞、雪山赞；此外还有所谓住所赞和成人赞。

还有其他几个赞名是我们在给赞神供奉“赞朵”(btsan mdos) 时所唱的祈愿文中发现的。这种叫“赞朵”的灵供是一种彩线缠绕的供施灵器，是专门献给赞神的。这份祈愿文上列的神灵有：赞王沃桑布，虚沃拉仁，赤丹旺保巴瓦杰，查彭沃桑拉古，米梅穷旋朱拉。这份材料还提到了三百六十个“煞气赞”；并提到了一组赞神，计有“卡赞”、“朵赞”和“萨赞”。材料还把赞神与神话中住在世界四方的四位赞联系在一起，即东方居住的寻香赞；西方居住的鲁赞；南方居住的辛王赞；北方居住的夜叉赞。在本书下面的几章，特别是在论述地方保护神的时候，我们还要列出其他大量的赞神。

注 释

〔1〕 《五身供法金刚妙音·夜叉载乌玛保等神祥供仪法》，木刻版第17页a面。

〔2〕 《众护法神修法奉供旨要》，木刻版17页a面。

〔3〕同〔1〕。

〔4〕 参看原书P510，待译。

〔5〕 与这份传说极为相似的另一则民间传说讲到班丹拉姆（吉祥天女）或者是载乌玛保的使者，站在即将死去的人的病床前。等人一死，即将病人的"最后一息"拿到班丹拉姆在拉萨大昭寺的神殿去，或者由载乌玛保的使者将"最后一息"拿到载乌玛觉普康去。其中"最后一息"是由化作尸身的神灵观察到的。拿去"最后一息"的尸体要被卸成大块。血、肉、骨头都要供奉给怒相诸神灵。我们说的班丹拉姆的神殿在大昭寺二楼上，里面供有怒相班丹拉姆塑像。这个神殿是一间房门紧闭的小室，就象桑耶寺的那间小房子一样。据说鬼魂进到这间屋子之后，也必须通过窗缝挤出去。

〔6〕 《噶举论藏傲神导引》手卷。

〔7〕 《夜叉王普赤玛保密旨阐要除暗书》，木刻版第七页b面。

〔8〕 《绒穷多吉王断供大宝等注释》，木刻本75a—76b。

〔9〕 《夜叉牙瓦夹顿参法仪轨》，木刻本共九函。

〔10〕 见《隆多喇嘛全集》ག卷：《誓愿护法神名单》，14页a面。

〔11〕 《普止玛保心续部第七品》，木刻本第7页b面。

〔12〕 见图齐《拉萨及其以外》〈To Lhasa and Beyond〉，P57。

〔13〕 《薄伽化多吉普巴续部，施食器，燃烧天铁等》，木刻本13页a面。

〔14〕 《白嘎王及赞龙神等供法》，木刻本第8页a面。

（译自内贝斯基著《西藏的神灵和鬼怪》〈Tsivu-dmar-po and the btsan demons〉第十二章）

《钥匙》中有关孔子对话的记述

（英）噶尔迈　著　　王青山　译

近些年来，一些藏学家对于《钥匙》一书的古本[1]这个问题，已做了充分的阐述，不过这个问题还远没有得到解决[2]。不论是其历史还是内容都未做过充分的研究，而只是翻译发表了它的前几章[3]。可是，藏学家并未低估它的重要性，这是因为它代表了藏族文献中的一种与众不同的倾向。熟悉佛教文献的人立刻就能看出它与其它史著迥异的风格、措辞、词汇，特别是其中的观念。书中的大量词汇（从性质上说是藏语中固有的）仍有待于词典编辑者耐心地去研究。

就这部著作的纲要而言，它或许证实了在辛饶的传记中存在着佛的启示这一概念[4]。而书中使用的实际材料，也可能证实了它有着全然不同的来源。本文试图阐明作者或掘藏师为某种目的而改写的《钥匙》中的那些材料的性质。下面译出的第八章的节录部分，最早在1972年卑尔根大学的四个研究班上宣读过。

在第八章，圣王子[5]是以嘉拉俄麦岭王的身份出现的。嘉拉俄麦岭是俄茂隆仁的一个地区，后来它成了辛饶的赞助者[6]——信徒。为了写这一章，作者对孔子在路上碰见三个少年这则著名的故事[7]进行了改写。这样，人们如果对于这个故事的原本一无所知，那么，人们就不可能知道《钥匙》中的这一部分原来所包含的是哪些内容。

下面是第八章经过作者改写过的上述故事的梗概[8]。孔子想要为自己准备去世之后的所需冥粮。由于他天生两只手的手心上就有奇异魔力的文字，所以，他有可能去请教这些文字，看看是否可能建造一座与常人所造不同的庙。他在这些具有奇异魔力的字中看出：要想完成这座工程，他需要来自非人的帮助。因此，他借助于法力，迫使鬼的头子黑哈塔[9]答应帮他在海上建一座庙宇。这个鬼答应派一百名小鬼立即同他一起开始工作，到这时为止，他还没有把这项工程告诉他的双亲，这是他与小鬼们发誓要保守的机密，但是他牵挂他的父母，于是便把这个计划告诉了他们（以免他们担心），可是没把这事告诉他的妻子。其妻便威胁（父母）说，要是不告诉她孔子的行踪，她就要自杀。孔子的父母被迫将这事告诉了她。于是她领着孩子动身前去看望孔子。小鬼们看见他们过来，为孔子违反誓约而替他害臊。所有的小鬼都放弃了这项工作。孔子只好领回家人，然后，重又离家出外去东北流浪，心里感到异常痛苦与失望。

原文的译文：

（89 b)孔子翻过九座山，穿过九个山谷，通过九条大河，看到了九个地方。又走了很远很远，到了一个铁山与铜山两个山峰互相倾斜几乎要接触的山谷之间，把他吓了一跳。他上上下下看了一番。在山谷的阴面有一百个人，在山谷的阳面也有一百个人，正在看下面大路上的三个吵吵闹闹的少年在大声喊着“轰嚨嚨”。孔子走上前去，只见一个少年穿着一只袖子为三角形的野羊皮长袍，拿着一支金剑；另一个穿着小羊皮长袍，拿着一把铁锯；另外一个披着羊毛织

的斗篷[60]，拿着一串水晶念珠。拿念珠的少年离得不远，眼睛半闭半睁[61]。另外两个少年却大喊大叫，浑身淌汗，在黑白两块骰布上掷着松石状的金骰子[62]。

孔子对披羊毛织的斗篷的少年说："你是否病了？我要问你一个问题，你是否愿意回答？"

少年睁开眼，看了看，对这位行人说："行人呵！发生了什么事儿？一个病人怎么会来到大路上？(906)你的行为表明，你虽漂泊异乡，心却留在家里，这是为什么？"

行人回答："如果你没病，这是怎么回事？你的两个朋友正在浑身淌汗，兴高采烈地掷骰子玩[63]，你怎么不理不睬，连看也不看呢？"

少年说："请别管无益的事，它会给你增添许多纠纷。不要携带走别人寄存的宝贵东西，它可能给你带来烦恼。就是肚子饱了也不要和人争吵，不然，会丢掉宝贵的生命。即便有空闲也不要掷骰子，不然将受到人们的嘲笑，并毁坏你的土地。恶言恶语能伤朋友的心，剧烈活动会引起身上的病。如果你失掉赌注，就会陷入苦恼的大海之中，(你看)我是掷骰子的那种人吗？"[64]

行人说："少年啊！教你说这些话的人，他的名字叫什么？"[65]

少年回答说："我宝贵的身体之光是一页一页的书，我的心灵是存放各种主题的神奇的仓库，我的感官的阳光把我引上真理的路，我智力的湿胶把话中的词粘在一起，我自己具有智慧，我的舌头，这把有魔力的钥匙能打开神奇的仓库。什么时候需要，什么时候便可以应用。难道我还需要一个老师吗？"[66]

行人大为惊异。他从马车上下来，对少年说："雄辩的少年啊，你属于哪个家族？你的父母叫什么？你的名字叫什么？"〔67〕

少年说："你这个慢慢腾腾的行人真唠叨！询问一个要出售的牲口叫什么，问我的家族名是什么，有什么意思？在一个空荡荡的平原上问我父母的名字，（又）是为了什么？你是否要记下你碰到的所有人的名字，这有什么用呢？"〔68〕

行人说："你是个聪明的小孩，但是不回答问题是不礼貌的。我们在这里相遇是由于今世有缘，让我们一起发誓做个朋友吧！"〔69〕

(91 b) 少年回答说："同一个远方的行人交朋友有什么益处？我俩在一个空旷的平原上刚相遇，有什么必要在一起发誓。如果以前我们所做积功德的事不一样，那么肯定不能指望我们信奉同一个导师的学说。如果我俩都具有昔日的发愿力，即使不在一起起誓，彼此也会有益于对方。"

行人说："你是一个聪明的少年。但一再拒绝回答是不礼貌的。如果你不愿交朋友，那就让我们两人中一个人端上饭，再带上另一个人去吃。"〔70〕

少年回答说："行人，你这种说法不对，我不能照办。一个客人不请自来，立时会失掉主人的信任。吃了不是人家给的食物，来世将会产生恶果。一般说，贪恋身外之物、偏离正道是不明智的。"〔71〕

行人说："你这个固执的少年，只是一味地不回答，如果我们之中的一个遇到敌人，另一人至少应该站到支持他的一边吧！"〔72〕

少年又说："由于命运的安排，众生都会有仇敌和朋

友。一个连自己的敌人都制服不了的人，如果运用自己的力量去制服朋友的敌人，他一定会为锐利的武器所伤，那时他一定会非常后悔的。如果遇到的是生死存亡的问题，更不用说他会后悔成什么样子了，心境恬静，敌人自会消失而平安。”[73]

行人说：“你这个机灵的少年，我问的问题你一个也不打算直截了当回答吗？请坦率地说几句吧！”

少年说：“你这个行人不明事理。你喜欢说些无聊的话。别让喋喋不休的空谈弄昏头脑。到你值得去的地方去吧！喜欢教义的人也不可能立即完成他的工作。懒惰是敌人，勤奋是亲戚。努力吧，到值得去的地方去吧。”

行人答道：“你多么擅长滔滔的言词！你美好的言辞悦耳动听，应该受到尊重。如果你不直截了当地说，我就坐在你跟前不走。”

少年接着说：“不要去喜欢大师圣人的苯教教义，如果这样，对于给人以启示的苯教学说你将不会得出结论。不要去喜爱‘黑水’的教义；如果喜爱，就解释不清苯教续部的意义。不要去喜爱蕃域的教义；如果喜爱，就不能通读苯教的经部。不要去喜爱‘白水’的教义；如果喜爱，你就不会精通苯教的教诫。对于纯洁顶峰普及的教义，也不要喜爱；如果喜爱，对于苯教的咒语就不会满意[74]。你这个幼稚的行人，难道不懂得我正在教你以真理？！赶快到值得去的地方去吧！”

行人回答说：“诸如此类的真理是没有的。你是在戏弄我[75]。即使我不了解你的底细，我还是会跟你一辈子的。”

少年又说：“国王不要对教义有兴趣；如果有兴趣，他

就会不理国政。大臣不要对教义有兴趣；如果有兴趣，就不会提出议题。一般人不要对教义产生兴趣，如果有兴趣，就不会按时收割庄稼[76]。行人不要对教义产生兴趣；如果产生兴趣，就不能及时赶到客栈[77]。我教你的这些，现在如果还不懂，那就真是个愚人了。我不能断定你是鬼迷了心窍，还是疯了。”

行人没有立即回答，心里这样想：“我年青的时候，非常幸运，一切都会如愿以偿。下半生却非常不幸，我的事业都未完成。我灰心丧气，漂泊他乡。今天我又碰到这样一个少年，无论问什么都不回答，而说的全是反话。真是不幸啊！”突然，他走上前去，想用银节杖打少年的背，少年跳到一边，逃走了，节杖没打中。少年在离行人约一靶之处，笑眯眯地对行人说：(93b)“做为喜爱教义的行人，你竟然如此幼稚！你问我站在空旷平原上的这个人是否病了，我因为不回答你的任何问题，你就发起怒来，扑过来打架。无缘无故我们为什么要打架？难道不怕别人听见了笑话我们吗？不要再用银节杖打我了，我不愿做你的敌手。”

孔子又有了另外的想法，他认为少年说的对，心里感到后悔。行人（指孔子——译者）想了又想，想到要用辩论来制服少年，于是他说：“我想与你结为朋友，但没结成。我试图与你打架，但没打成。我问你问题，也没问成。你如果真的比我强得多，你就应该象我一样，有金子、松石等许多饰品来装饰自己，可是你却只有水晶念珠。你有什么过错？”

少年说：“如果我住在万字纹的王国非常快乐，能背诵《智慧天心经》，并有一百零八个珠子组成的念珠，又能数得准确无误，那么，人们将会看到你这个用金子与松石装饰

起来的行人是多么可怜！你整天担心丢失它们，这简直是与苦难的大海结伴同行。”

行人说：“你要是比我强的多，就应该象我一样穿着毛皮和绸缎，可是你穿的不过是个毛织的斗篷。你究竟有什么过错，为什么和叫化子一模一样？”

少年说：“当我看到自己穿的衣服暖暖和和，又不显眼，自己也就称心如意了，我穿的既容易搞到，又不怕穿破，反而觉得你这个穿皮子绸缎的行人是多么可怜！你是在与苦难的大海结伴，唯恐把它们穿破。”

行人又说：“如果我所做的一切都是错的，你所做的一切都是对的，那就该象我一样为许多随从所环绕，可是你却势单力孤。这究竟是怎么啦？”

少年说：“我只是让自己为自己服务。让别人为自己服务怎么行呢？如果我让别人为自己服务，死后，报应就会随之而来。为了不让报应随之而来，我舍弃了随从和财富(94b)。你难道没看见你随从中的强壮汉子，由于用力为你拉车，竟然汗如流水吗？你一死，报应不是就要随之而来吗？可怜的行人啊，你是把错误当成了优点。我是不相信这些虚幻的财物的。”

在那当儿，孔子想到：“这个少年把一切都看做虚幻之物，似乎是一个善的典范。是好，还是不好呢？”

他环视四周之后，庄重地说：“喂！穿着毛织的斗篷的少年，在北方那边，有个人在寻找乐土，在他的前方流着不可逾越的四条河；有五个可怕的敌人在后面抓他。为了渡过这四条不可逾越的河，而不被那五个可怕的敌人抓住，用什么代替船费好呢？用什么代替船好呢？用什么代替划手好

呢？用什么代替船夫好呢？请把这些事告诉我。”

少年说：“喂！有车子的行人啊！看来你象是在故意给我提问题（95a）。在北方那边，你所说的那个人不过是指的心灵。苯布境内是乐土。至于渡河的障碍，不就是生老病死吗？至于来抓人的五个可怕的敌人，不就是五种情欲的起因虚幻吗？为了渡过不可逾越的河流，而不被五个可怕的敌人抓住，可以用施舍代替船费；以遵守誓约（按藏文应译为戒律——译者）代替船；以学习智慧代替划手；以静虑（禅定）代替船夫。具备以上条件的人，都是杰出的圣者，是会渡过那四条不可逾越的河流的。对你的问题我的解释就是这样。”

行人又向西方看了看，说：“喂，穿着毛织的斗篷的少年，你已精通了演说和思维，也非常擅长于言辞。在西方那里，有五个发光的太阳和九层的金塔，你能知道哪个太阳照在哪一层吗？请把这些给我讲一讲。”

少年说：“唉，有马车的行人！（95b）看来你又在故意盘问我了。在西方那里用金子做的不朽的塔，是做为礼拜的对象的；九层代表九乘[78]。至于发着光的五个智慧的太阳，一个照在尊敬的大师身上，如果要明白太阳照在大师身上的真正意义，它是指智慧照在虚空上；一个太阳照在父亲身上，如果要明白太阳照在父亲身上的真正意义，它是指智慧照在方法上；一个太阳照在母亲身上，如果要明白太阳照在母亲身上的真正意义，它是指秘诀照在使人感悟的教诫上；一个太阳照在兄弟姐妹身上，如果要明白太阳普照在兄弟姐妹上的真正意思，它是誓言照耀在兄弟情义上；一个太阳照在自己身上，如果要明白太阳照在自身的真正意思，它是指

智慧照在它自身上。对你的疑问我做了这样的解释。”

行人朝南方看了看，又说道：“喂，穿着毛织斗篷的少年，从内心里闪耀着智慧的少年！在南方有一头无角的白色母犏牛（96b）驮着五捆东西、八个袋子，三个人打着，两个人骑着，还有一个人牵着。你知道他们走在什么地方，要到什么地方去吗？”

少年答话说：“喂！有车的行人啊！看来你又在故意给我出难题。在南方那里，犏牛象征着力量，母性象征着本源，白色象征着纯洁的誓言，没有角象征着无害。五捆象征着五种智慧，八个袋子象征着八识，三个人象征着身、语、意，两人骑乘象征着双亲父母，一人牵着象征着菩提心。他们走上的是一条不灭的路，他们要去的是行人不能到达的地方。”

行人望了望东方，说道：“喂，穿着毛织斗篷的少年！在东方，那里诞生了一个人。他为大地上由黑暗变为明亮而高兴。他异常担心肚子、背上的衣服与债务。为了填饱肚子、掩住脊背、偿还欠债，他照例在田里干活。（96b）请问用什么来代替农田好！以什么来代替土地好？用什么来代替犁杖好？以什么来代替农夫好，用什么来代替把犁人好？以什么来代替播种的篮子好？什么东西直直的能用来代替犁沟？你这个伶俐、敏感、信仰坚定、有福而且幸运的少年，请把我提的问题解答一下。”

少年回答说：“啊，有车的行人啊！看来你又在故意提问题。”（此处少年又重复说到对方前边所提的问题那段话，而后回答说）“用来代替农田的以纸为宜；用来代替土地的以墨水为好；用来代替犁杖的以笔最方便；用来代替播

种的篮子的，墨水瓶必不可少；尺子直直的，足以用来代替犁沟。象这样，在田里干活的人，将会发现无尽的宝藏。因此，无论在阳世还是阴间，都会幸福而愉快。我对你的问题的解释就是这样[79]。”这时圣王孔子才意识到：穿着毛织斗篷的少年，原来是一个以万字纹作为象征的菩萨。于是孔子和孔子的随从绕着他转了三圈，向他献上大量鲜花，然后双膝下跪，双手合十，对他说：“超群绝伦的少年啊！你有一颗水晶般的心，象明镜一样照见了整个世界。我出于无知与你进行了辩论。我问少年你，何以万字纹作为象征的菩萨，向你的身、语、意三者，对上述我的行为表示忏悔。我一生的经历你心中清清楚楚。我如何才能完成未竟的善业？并请你务必讲讲你自己和两个掷骰子少年的情况。”

对此，少年说：“啊，圣王，汉族人孔子！你的提问非常好。你的信念和从事善业的勇气究竟怎样，我已考验过了。在这方面，你的信念很坚定，（97b）而且你的耐心也未耗尽。你由于苦恼失望而外出流浪，由于积聚了功德而遇到了我。现在你的愿望就要实现了。你提的问题，我现在便可回答你。此地的名字叫拉珍昌贝则（意思是山岭连亘的峡谷顶巅），是四方国王所属边境的会合点[80]。在阳坡上看到的一百个人是在为众神取胜而祈祷。在阴坡上看到的一百个人是为了魔鬼能够取胜在诅咒（神）。我们三人之中穿着袖子呈三角形的野羊皮长袍、拿着金剑的少年是一个神，名叫‘如意愿生’。穿着山羊皮长袍，拿着铁锯的是魔鬼，名叫‘骂苦中生’，穿着破旧的毛织斗篷、拿着水晶念珠的少年就是我，叫做‘恰更孜岚麦’[81]。前两者正用金骰子进行较量，一个是为了神，一个是为了魔鬼。我则做谁胜谁负的见

证人。恰好碰上了你，你来的太好了！”

现在我要概略地介绍本章其余部分的内容，因为全部译文太长，已超出了本文的范围。

由于孔子的帮助，神胜利了，他们预料孔子未修成的庙就要建成。恰更孜岚麦断言：七天之内，神、龙、恰以及人们将要来继续修造这一建筑，他自己将亲自去监工。当这一建筑完工之时，黑哈达结吉和其它一些魔鬼又来毁坏这座建筑，这是因为，最先是它们为这座建筑奠定的基础，而且横竖是孔子自己违反了誓约。孔子在向辛饶祷告之后，就设法拯救这座庙宇，这座庙宇后来成了辛饶的书籍与塑像、塔的宝藏[82]。

将《钥匙》中的这个故事与敦煌本中的做一比较，可以看出，其主题已有了相当大的发展。作者的动机虽然完全不同，但故事的起源则是毫无疑问的。在《钥匙》第八章里，作者把一个汉族的世俗故事，改编成了一则有头有尾的苯教神话。这看来并不总是很顺利的。这或许能够说明为什么会出现那些晦涩难解的部分，以及对话中所表现出的不自然之处。作者所接触到的究竟是这个故事的什么文本，只有靠《钥匙》成书的准确年代来确定，但是目前，却仅仅只能用可能性之类的字眼儿来讨论它。

在西藏我从未遇到过关于孔夫子遇见三个少年的传说。人们唯一知道的藏文文本是在敦煌千佛洞与汉文本同时发现的。此洞约封闭于1035年，直到本世纪才重新打开。近世的汉文本直到十九世纪才在广东为人所知，而且到目前为止，晓世的也仅有两个写本。索密认为：除了这些之外，在敦煌

发现的其它藏文文本，或许尚存于西藏，因为蒙古佛教徒的改写本可能是根据另一藏文文本改写的。它不会早于十三世纪，而且甚至可能还要更晚些。我根据索密的扼要说明判断，蒙文改写本与《钥匙》中的上述故事，似乎没有什么特殊关系。《钥匙》存在于十一世纪的可能性已经讨论过了。

正如我们所见，《钥匙》中这则故事的高潮是庙宇的建成。敦煌藏文本中没有提到过任何这类建筑。只是在伯希和收藏的敦煌汉文写本第3883号中读到关于孔子建筑宗祠。另一方面，在藏文本中，把男人与他母亲的关系比做月光，而把他与他妻子的关系比做星光。这不见于伯希和收集的敦煌汉文写本第3883号中，却见于近世的汉文本中。这个隐喻在《钥匙》中似乎也有反映，在该书中存在着这样的情况，即五个太阳为自己、老师、父亲、母亲和朋友而发光。孔子要他的父母把他将进行的工程对妻子保密这一事实反映了在藏文本与汉文本二者里面所详述的男人与他的母亲和与他的妻子之间的关系。

还有别的区别，它们是：在伯希和收藏的汉文写本第3883号中，孔子杀了项橐。在伯希和收藏的藏文写本第992号中，既没有孔子，也没有其他三个少年中的任何一个，可是却有一个想捕杀鸟的少年。而在《钥匙》所载故事中，两个少年是在掷骰子。但在伯希和收藏的汉文写本第3883号中，是孔子向少年提出玩他在马车中备有的双陆。在伯希和收藏的藏文写本第992号中，孔子下的是棋，而不是双陆。这只不过是少数几个例子，在《钥匙》中还有许多观念和隐喻不见于伯希和收藏的汉文写本第3883号，或伯希和收藏的藏文写本第992号。

可是，从这个故事提到的（双陆）和庙宇这个事实看来，作者和他的材料来源与伯希和收藏的汉文写本第883号的联系，似乎比伯希和收藏的藏文写本第992号所代表的那种文本更密切些。

注　释

〔1〕 辛饶传记有三个版本，这是其中之一。据说它是章阶尊巴在桑耶寺发现的。（见《钥匙》，第十八章291b，《苯教历史资料集》《嘉言库》P4注I，P162）

〔2〕 女藏学家布伦多在《拉露纪念论文集》（巴黎，1971，45—7）中记载《神鬼遗教》的序言中，不同意下述假设：《钥匙》是仿效《五部遗教》写成的。恰恰相反，她提出，《钥匙》的成书年代很可能早于《五部遗教》。特别是早于其中的《神鬼遗教》与《王后遗教》这两部著作。这个意见，在新近发表的苯教资料中并不缺少证据。

在阿峡·洛准坚参（1198—1263）的下列著作中，有些章节是引自《钥匙》的，虽并未提到《钥匙》这一真正的书名。作者把他引用的材料，要么，简单地称做经，要么干脆不提。这似乎表明，《钥匙》已经很出名，已不再需要提到它的书名，因为在他的书中，其它引文多半都特地注明了出处。下面是洛准坚参的一些著作，其中的一些段落其出处可以追溯到《钥匙》、《如意安置庄严》、《念怒身语意的成就法疏能明幻镜》、《大小乘上下分别要典决定无垢》

根据苯教历史学者的说法，章阶尊巴所发现的文本应叫“噶章阿尊巴”。此名来源于上述掘藏师，他的名字通称章阿多拉、章阿尊巴或章尊（见《苯教历史资料集》NO.22P751，《嘉言库》P162）。在有关雪顿·俄柱扎巴生平的简短记述中

）见《苯教历史资料集》NO14，P323）有雪顿研究章阿尊巴的记载。这个雪顿·俄柱扎巴在1088年发现过一些文本（见《苯教资料集》NO.22P740，《嘉言库》，P154；《东方学报》1971年第三十三期所载克瓦尔内著《苯布历史年表》）。关于他的生平的记述，是雪顿索扎所写，作者的生卒年代不详。

在雅卓巴·麦顿西绕俄色（1058—1132）的门徒星顿南喀坚参所编有关他的传记中，提到过麦阿达拉麦巴尔逝世，并要求给他举行葬礼的事。仪式是按照所谓"隆阶晋科"的仪式进行的。现在我们所知的"隆阶晋科"主要来自《钥匙》第十八章，以及第五、第六、第九和第十三章的有关仪式部分的记载。这个仪式最早是由辛饶施行的，而且当他去世后，他的门徒又应用它为他举行葬礼（见《钥匙》，第19章，265a，267b，271b）。为了普遍应用，于是第十四章和其他有关葬仪的部分一起，从《钥匙》中被摘录出来，并以那种面貌一直存在至今（例如，T0215，远东法语学校，巴黎）。这是苯教最重要的丧葬仪式。

在《毗奈耶总集陀罗尼》这本书中，作者麦顿喜绕俄色从《钥匙》第十六章中引用了许多章节，而没有提到书名；在提到这部分时，只是简单地说"大师说"《毗奈耶总集陀罗尼》是麦顿所著的《五部经论》中之一部。

我参考的《毗奈耶总集陀罗尼》一书的版本上没有书籍末页题记，但是《甘珠与丹珠部类编排》（《印度伊朗丛书》，第十六卷，1974）这部著作却证实它是属于麦顿的著作。聂木麦·西绕坚参（1356—1415）所作的《毗奈耶总集陀罗尼》是最先从现在人们使用的《钥匙》这本书中整段整段摘引的著作。无论是阿峡还是麦敦都不提《钥匙》的真正书名，这个事实使人怀疑，是否在他们那时候，《钥匙》这一著作就是以它现有的形式存在的。麦敦所摘诸段是该书第十八章中的，而

阿峡著作中所引的那些章节，也是从许多章中引来的，只有一节引自第十一章。从第十章或第十二章中没有引过任何段落。正是这些章节在《赞蒙遗教》和《神鬼遗教》中有着与其相平行的段落°）见上引布伦多所著《艺术》一书，P39—4）。第十、十一、十二诸章主要是记事。既然阿峡所涉及的只是他所著《如意安置庄严》、《忿怒身语言的成就法疏能幻明境》和《大小乘上下分别要典决定无垢明灯》这三部著作中所需的富有哲理性的段落，那么，麦顿不从它们中引用，便不会让人感到意外了。这并不能证实：这些章节不存在于他在世的那个时代，然而，有这样的可能性：仅仅仪式部分存在于麦敦的时代，而《钥匙》的其余部分在阿峡的时代就已经加进去了。

尽管《钥匙》声称是"掘藏"，可是编者由于失言，还是说了《钥匙》原是引自《三时辛饶本源经》（《钥匙》第十八章P291；《有续详且》中载，这部著作也是章阶尊巴发现的，但是根据其它资料记载，它是公元961年与其它三部经一起，在桑木耶的一个塔内被两个苯教掘藏师发现的《见苯教历史资料集》，No22，P750《嘉言库》P160：上引克瓦尔内的《艺术》P228）。

噶顿·粗成坚参在他所著《苯教要籍自疏》中，对《钥匙》一书所持的意见是吹毛求疵的。他说："在那种情况下，即使是《钥匙》这部经书显然也是智力低下的人编的。"然而它却仍然是他所著《对法世界陀罗尼》这部著作的资料来源之一。

〔3〕 弗兰克，《钥匙——西藏苯教文籍》。见《泰东》，IP2-4，1924ⅢP3-4，1926；IVP231927V.P1，1928；VIP2-3，1930；Ns.1-2 1950

〔4〕 斯内尔格罗夫编译：《苯教的九乘》，伦敦1967.8。

〔5〕 关于"Phrul"这个词，请参看石泰安《藏语词义集》，伦敦大学东方及非洲学院学报，xxxvI，2 1973 P417。

〔6〕 《钥匙》第八章，P78孔子是圣王孔子的原型。苯布传说中，认为他是《福庆成就》和《地王弭乱宝鬘》的作者。据说，他还是占卜的发明者孔朱·云丹嘉措（另名罗准塔耶）。见《知识遍布》IP549（百藏丛书Lxxx）德里，1970。石泰安《汉藏边境的古部落》，巴黎1959 P228。

〔7〕 关于这个故事，有三个敦煌古藏文写本，而汉文本更有多种。伯希和收藏的藏文卷子（PT）第992号、1284号和伯希和收藏的汉文卷子（PC）第3883号，与这个故事的其它文本一起，已被苏远鸣编辑并译成法文，在1954年《亚洲学报》上发表，题名《孔夫子和项橐的问答》。

〔8〕 《钥匙》第十三章77页正面——89页背面。

〔9〕 他就是参加了赎身仪式的噶黑哈塔，见《钥匙》第九章P15a，在《光荣》这本书第45页中，他被称做哈塔结吉。并请参看第577页，注82（注10至59为藏文原文校注，略——译者）。

〔60〕 我理解为"毛织的斗篷"，可是表示羊毛的这个词都不见于字典。如果改为rtsid，则意思应为"牦牛毛织的斗篷"，然而在本文及《光荣》23页背面和《毗奈耶总集陀罗尼》第8页背面内出现的却始终是rtsi。

〔61〕 参看下引苏远鸣所著《艺术》P313，伯希和收藏的藏文卷子第992号，P1-2。

〔62〕 cho—10（骰子）也许是双陆的标音（见上面所引苏远鸣著《艺术》P345注2）。我不知道双陆是一种什么样的游戏器具。藏语中，骰子是指这种游戏本身，以及用来做这种游戏的骰子。在《钥匙》中骰子的数目为五，而在《光荣》中则有十二个骰子。这本书第二十五页说：现在，这十二个金骰子都有好来源。它们来源于大龟的骨节。尽管cho—10意思是"骰子"（见格西曲扎编《藏汉词典》，北京1957）但是，原

来玩的似乎并不是骰子。另一方面，本论文所附图版Ⅱ（译略）描绘的似乎是骰子游戏。劳佛尔所著《藏语中的借词》一文中，coh—10指的是"象棋"。在《光荣》（第23页）中，穿山羊皮袍的少年，有他自己的骰子，是嵌饰着铜花纹的铁骰子，他是在黑色的骰子布上掷的。

〔63〕 参看伯希和收藏的藏文卷子，992号Ⅱ1—3。

〔64〕 参看同书Ⅱ5—9。

〔65〕 参看同书Ⅱ9—10。

〔66〕 参看同书Ⅱ10—14。

〔67〕 参看同书I14。

〔68〕 参看同书Ⅱ14—15。

〔69〕 参看同书Ⅱ35—6。

〔70〕 参看同书I35—6。

〔71〕 参看同书I39。

〔72〕 参看同书I37。

〔73〕 参看同书II39—40。

〔74〕 关于这些教导，参看上引斯内尔格罗夫著P16—19。

〔75〕 'gan-ma-Lab（或Lad）＝Kure"玩笑"，见丹增洛准嘉措所著《藏文字典如意宝树》，德里，1961，第30页。

〔76〕 参看伯希和收藏的汉文卷子992号I27—30。

〔77〕 出处同上，1.27："当国王热衷于教法时，就会不理民事。"这里有一个疑问，本文是下棋，而在伯希和收藏的汉文卷子第3883号中却是双陆，参看注62。

〔78〕 关于这些，可参看前面所引斯内尔格罗夫著作P9—11。

〔79〕 参看伯希和收藏的汉文卷子992号Ⅱ50—61。

〔80〕 《钥匙》第三章262："四个国王——世间之神"。在《钥匙》（第五章，52b）和《光荣》（24页正面）是"世间的

四个中人”，但是任何地方都没提到他们的身份。这个地方被描写为“神与魔鬼的交界处”（《钥匙》第五章，第32页背面；《光荣》第24页正面）。这个地方也被称做“神与魔鬼交战的战场”（参看《钥匙》第五章，第53页正面）。

〔81〕这个名字非常稀奇，可是它就是以这种形式见于提到它的苯教资料中的。无疑Ke是Ka：的传讹形式。其名之所以叫lan-med（不答），是因为少年对孔子向他提的问题从来没有回答，而代替回答的是向孔子提出了他的问题。因此少年有“不答孔子”之名。但是名前为什么加“恰”？在苯教神话中“恰”非常重要。他们的住处是在天上，通称纳玛勒息，南机雅拉、贡格洋登，这一名字见于伯希和收藏的藏文卷子，1134号；托玛斯所著《东北藏古代民间文学》（柏林1957）中，记为ya steṅs。提起纳玛勒息使人想起伯希和藏文卷子1038号中的神古机赛尔息。这一极其重要的写本，首先是拉露研究的。（《古藏文的Bod/Bon考释》，见《亚洲学报》1953年第2期），麦克唐纳夫人对此做了进一步的研究（《关于伯希和的藏文卷子1286，1287，1038和1290号的讲演》见巴黎1971年出版的《西藏研究》P215—219）她认为该卷子是一个苯教的改写本。古机赛尔息可能与古器芒格有某种关系。后者是一个住在冈底斯山的智慧之神（见《南赡部洲山王冈底斯目录夺魄妙音》3a，24b，32a）恰与穆的关系异常密切。穆杰托噶尔是穆氏世系中的第六世，辛饶之父是穆杰特巴盖之子，他的妻子恰氏夫人，名为恰莎昂璋玛（见《世间业净除本续》第73页）。托噶儿的舅父是恰卡杰塘布（见《钥匙》第一章P9第七章P116），在恰氏世系中，他是第四世（见《世间业净除本续》第38页）。穆杰三世也娶了恰氏为妻（见《世间业净除本续》第73页）。总共有六位穆杰，他们是六腾的后裔（见《苯布王系的发源地》第24页；上引石泰安著作第69页）。辛饶常到纳玛

歇息地方去，此处被记述为舅父恰的辖境，在那里他还有一个女朋友恰嘉木贡玛瑞（见《钥匙》第十二章第64页）。

另一方面，第一个藏王聂墀赞布被认为是恰杰雅卜拉达柱的后裔，在恰氏世系中，从恰杰斡布算起，他是第八世。恰杰雅卜拉达柱有许多妻子，但都来自穆氏，其中琼瑞玛生了柳杰七兄弟。七人中的老四被他的父亲指定为西藏的国王，他娶穆氏晁璋玛为妻，生有一子，名聂墀赞布。（《格言库》P32注 5上引石泰安著作，P58注165）。七兄弟中最小的，被描绘为具有不可思议魔力的神（见《钥匙》第七章第114页）。《说库如意宝》（PP147—52）的这个故事与其它苯教资料中的文本稍有不同。（关于这一部分的提要，参看上引麦克唐纳所著《艺术》一书，P06—210）。然而，在伯希和收藏的藏文卷子126号中，是恰要求"穆"做国王，统治人类，因此，这是一个与上述不同的传说，但是当穆国被描绘为是由虎豹充斥的峡谷所卫护时，其中也看到了俄隆茂仁的影子。《世间业净除本续》第39页载，俄隆茂仁的人民是穆的后裔，西藏人来源于恰，吉尔吉特人来源于崒。至于说到"恰"是世界的创造者以及神一样的藏王原型，请参看麦克唐纳所著《艺术》一书，第350—353页。

人们认为恰主管众生的寿命和增进他们的好运。桑布蚌墀的前三个儿子是恰杰让噶尔、司杰彰噶尔和桂杰彰噶尔。恰杰让噶的任务是保护众生的生命（《声明释》P54）。《声明释》P58进一步解释了"洽"和"央"，并且在列举了一些恰神（包括雅拉达柱在内）之后，继续说："这些是'恰'和'央'中的佼佼者。'恰'意谓无穷尽的生命，而"央"意谓福气的精髓"（并参看《声名释》P62）。所以象恰柴和恰央（"幸"）常用于一些仪式上。当辛饶之父成婚和辛饶娶亲时，是恰为无穷尽的寿命祈福（《钥匙》第二章第17页，第八章，第117页）。另外请参见上引石泰安的著作第61页。恰更孜岚麦以众生的最

早祖先桑布蚌獋的儿子的身份出现（《光荣》第21页）。

恰还被认为是异常渊博的，如恰杰斡布（“博学的恰主”）或者更常见的斡布恰（博学的）。年青的三兄弟从前就是在他们居住的那个天上的“纳玛勒息”，即贡尊恰（另名雅拉达柱）的城市中修习雍仲苯教教法的。这三个小兄弟因而成了过去、现在、未来三时的导师（现在的导师即辛饶）。其中最后的那位，据说仍在那里研习（见《钥匙》第一章，第十章，第十七章，第十八章；《苯教历史资料集》。NO.22，P569）。

恰也是天上的艺术家。他们被称为“监督者恰”（见《钥匙》第五章第58页；第十四章第118页）。所以恰更孜岚麦监督宙宇的建造，并不令人感到意外。这件事不禁使人想起恰堪，他似乎是个尼泊尔人，在建筑桑耶寺上起了重要的作用（石泰安：《拔协——桑耶寺的古代编年史》1961年P31、35、45）。伯希和收藏的汉文卷子3883号中的项橐，是穿着毛织斗篷的少年的原型。他就是恰更孜岚麦，他还成了苯布教中的智慧之神（巴达结桑布1539年所著《象雄口耳相传的上师传承史》ka卷〈《百藏丛书》Lxxx111，德里1968，P110〉）。项橐做为一个七岁的聪明少年的名字，仅载于汉文本。藏文本没指出过他的任何名字或年龄。

在预言书里，恰更孜岚麦叫超仓珠拉（一个苯布教的掘藏师）找到的一些经文（这些都是超仓珠拉根据他的指点发现的）就包括“更孜成就部”——向更孜岚麦祈祷，请求赐予智慧的经文（见《格言库》P124,288）。超仓珠拉原本是帕达巴桑结的朋友。在苯布的传说中，智慧之神常常以小孩的面目出现。

在《光荣》（第21页背面）内，孔子在出走之前，做了一个梦，梦见更孜岚麦骑着一只凤凰来告诉他说，他在东北方向将遇到恰王。在本文图版Ⅲ（译略）中描绘了这一点。

〔82〕 在《光荣》（55页—57页）内，辛饶变化成一个叫做

“尊胜”的神和四个令人怖畏的神，防止了黑哈塔结与对寺庙的攻击。受到惊吓的魔鬼吓得昏厥过去。孔子用他的节杖指着恶魔的心，诵念洗清恶魔罪过的曼陀罗经，结果当他诵念完毕神智清醒时，他已经变成了神。辛饶赐给他一个名字，叫“坚拉米古”，让他做教法和寺庙的保护者。哈塔周围有四个恶魔（见《钥匙》第十三章，P104；《光荣》P45）。它们是：噶尔玛杂拉，罗刹朗高，达夏支巴和夜叉高日。后两个是《罗摩衍那》中的角色，请参看戴庸著《古藏文本罗摩衍那故事研究》，载通报，Lv111 1972，P193。有一个抚慰上述诸神和“坚拉米古”的仪式，通称《南杰嘉纳玛》，见《格言库》P174。石秦安所著《汉藏边界上的古代部落》（P27注71）中提到了一个类似的原文。

（原载《伦敦大学东方和非洲学院通报》38卷。1975年）



西藏的三组女神

〔奥地利〕 内贝斯基著 谢继胜译

属于班丹玛索女神系统的众神，我们已经提到的有两组：一组是长寿五姊妹女神 <tshe-ring-mched-lnga>，另一组是十二丹玛女神 <bstan-ma-bcu-gnyis>。长寿五姊妹也叫做“吉祥长寿五神女”、“神勉长寿五姊妹”或者“具祥空行母五姊妹”。格鲁派僧人说长寿五姊妹女神已经是居住在尘世之外的虚空女神了。长寿五姊妹和十二丹玛女神合称为“长寿五姊妹丹玛女神群”。据说她们以前都是莲花生大师所击败收服的西藏古代神灵，尔后立誓护法，成为西藏佛教的护法神。虽然民间口头传说描述了莲花生击败并收服长寿五姊妹女神的故事，但在莲花生大师的传记中却没有这些记载。就丹玛女神来说，一份藏文文献[1]说她们被迫在一个叫做“卡热桑瓦”的岩洞里发誓。这个岩洞显然就是《莲花遗教》[2]里记述的卡拉查宫 <kha-la-brag>。但另有一种说法认为丹玛女神是在后藏乌玉 <vu-yug> 地方被降服的。

长寿五姊妹女神都是山神。她们的居地据说是珠穆雪山 <jo-mo-gangs-dkar>、或拉几康雪山 <la-phyi-gangs>。在雪山的脚下有五个冰雪湖。每个湖都有不同的颜色并与五位女神联系在一起。藏文文献一般只提到五位女神的居地

位于“尼泊尔和西藏的交界地方。”大多数的丹玛女神也都是山神。其中有六位丹玛女神被认为是山谷的卫士。十二丹玛女神传说中居住的地方名称我们在下面论述诸女神形貌时再予以介绍。

正象人们所预料的那样，有关长寿五姊妹女神的崇拜仪式，格鲁派比其他教派披露的还要少。他们喜欢奉行的一些仪式在黄帽派中也同样举行；而一些零散的、个别的崇拜形式至今还保留在拉萨大昭寺楼上的经堂里。

《宝生佛》<rin-vbyung>一书记载长寿五姊妹女神事迹时写道，五位女神的首领是扎西次仁玛<bkra-shis-tshe-ring-ma>。她是一位白色女神，呈笑貌，但在很短的时间内即可转变脸色而呈怒相。女神生有一面、三眼、两只手；右手挥舞一支九尖金刚杵；左手搁于胸前，持一盛满甘露的器皿。女神的坐骑是一头白狮子。扎西次仁玛前面的地方居住的是绿色神婷吉希桑玛<mthing-gi-zhal-bzang-ma>。该女神手持魔镜和一根带经幡的白色木棍；坐骑是一头带有蓝宝石毛发的野驴。扎西次仁玛的右边是黄色女神米玉洛桑玛<mi-g·yu-blo-bzang-ma>。该女神右手持装满粮食的器皿，左手做敬奉宝物的手印，骑一头金黄色的老虎。扎西次仁玛的后面是红色女神决班震桑玛<cod-pan-mgrin-bzang-ma>。她的右手托一个装满各种珍宝的盒子，左手持一颗宝石，骑一匹珊瑚红的雌鹿。扎西次仁玛的左边是绿色女神达嘎卓桑玛<gtad-dkar-vgro-bzang-ma>，该女神手捏一捆草并握一根毒蛇绳套，骑一条龙，龙是绿松石颜色。五位女神穿有不同的丝衣，戴有金、松耳石、珍珠做的饰物。假如我们把上面描述的女神形貌与我们在本书30页

（原书页码）对五女神形貌的描述作一对比，就可以发现两者之间基本上是一致的。唯一的区别是前面的描写说米玉洛桑玛的左手持一能产生财物的獴，而《宝生佛》则说米玉洛桑玛左手只做敬奉宝物的手印。

五位女神在宁玛派僧人的著作里又被描绘成另外一种形貌[3]。名称也有很大的变化。五位女神的头领在这部著作里被称作勉宗〈sman-btsun〉扎西次仁玛。她是一位夹杂有淡红色的白色女神，既年轻又漂亮。女神右手持希望之珠，左手持一枝占卜神箭，箭尾系有一个用白海螺做成的骰子和一面镜子。骰子"象征着三界的吉祥"。勉宗扎西次仁玛身穿白色的丝衣、孔雀羽毛制成的斗篷，戴着丝头巾。女头领的前面是女神婷吉希桑玛，双手各持占卜魔镜；右边是女神决班震桑玛，手持装满宝石的财富盘；后边是女神米玉朗桑玛〈mi-g·yu-glang-bzang-ma〉，穿一件孔雀羽毛斗篷，托一个装满珍宝的平盘；左边是女神达嘎卓桑玛，手持盛满鲜奶的长把勺。扎西次仁玛的这四位伴神皆做舞蹈状。都穿白丝衣，身体用宝石装饰。个人的标志除了上面提到的以外，四位女神每人右手都挥舞一枝占卜神箭。

另一份藏文文献[4]则是这样描述长寿五姊妹女神的。在很多方面与我们上面所引的描述不同。下面按次序分别叙述。

①次伊旺秋玛（tshe-yi-dbang-phyug-ma，即扎西次仁玛）：

白色女神。呈温和笑貌，右手持占卜神箭与陨石；左手持装满甘露的瓷瓶〈tshe-bum〉。骑一头白狮子。

②婷吉希桑玛：

绿色女神。右手持占卜神箭与陨石；左手持魔镜。坐骑是一头白鼻野驴。

③米玉朗桑玛

金色女神。右手持占卜神箭；左手持盛有百味食物的平盘。坐骑是一头母虎。

④决班震桑玛

红色女神。右手持占卜神箭；左手持希望之獴。坐骑是一头红色雌鹿。

⑤达嘎卓桑玛

绿色女神。右手持占卜神箭；左手持何物不得而知。坐骑是一条龙。

有关长寿五姊妹女神的形貌和位置的一些补充材料还可以从噶举派关于崇拜仪式的著作中找到。噶举派僧人著作中关于五位女神所持的标志物的描写及其名称与《宝生佛》的描写几乎相同。它们之间仅有的区别是噶举派著作中说米玉洛桑玛的左手里拿的獴皮制成的口袋；而决班震桑玛的右手持希望珍珠，左手持装满宝石的盒子。此外，每位女神都与一种特殊的空行母〈ḍākinī〉相联系，有一条特殊材料的装饰发辫，其中的关系如下：

①扎西次仁玛——桑杰康卓玛〈Sangs-rgyas-mkhav-vgro-ma〉 以白海螺饰发。

②婷吉希桑玛——多吉康卓玛 以靛蓝色饰发。

③米玉洛桑玛——仁钦康卓玛 以金色饰发。

④决班震桑玛——白玛康卓玛〈pad-ma〉 以珊瑚色饰发。

⑤达嘎卓桑玛——列吉康卓玛〈las-kyi…〉 以绿松

石饰发。

我们上面引证的噶举派的著作还提到了五女神另外的叫法。下面列举的第二或第三个名字是所谓“秘名”〈gsang-mtshan〉。

一般名称	噶举派著作中的秘名
扎西次仁玛	多吉米久班吉玉〈rdo-rje-mi-vgyur-dpal-gyi-yum〉
婷吉希桑玛	多吉冲玛〈rdo-rje-khrom-ma〉
米玉洛桑玛	多吉希巴姆〈rdo-rje-bzhad-pa-mo〉
决班震桑玛	多吉班姆觉玉〈rdo-rje-dpal-mo-long-spyod-yum〉
达嘎卓桑玛	多吉嘎堪玛〈rdo-rje-ga-mkhan-ma〉

扎西次仁玛的四个伴神，有时也叫下面的名字：

婷吉希桑玛	朗赛扎伊达〈snan-gsal-pra-yi-bdag〉或朗赛扎顿玛〈snan-gsal-prá-ston-ma〉
米玉洛桑玛	久丹萨吉达〈bcud-ldan-zas-kyi-bdag〉
决班震桑玛	旺佐诺吉达〈dbang-mdzod-nor-gyi-bdag〉
达嘎卓桑玛	岗希秋吉达〈rkang-bzhi-phyugs-kyi-bdag〉

上面说的婷吉希桑玛的第二种名称是她作为占卜女神而说的。这位占卜女神主管两种占卜方法，叫做婷吉希桑玛拇指圆光占卜（一种观察拇指指纹颜色的占卜法——译者）和镜面圆光占卜。婷吉希桑玛有时也被划到“天勉”〈gnam-

sman〉神系里去，称为“天勉婷吉希桑玛”。与天勉的称呼相一致，人们认为她骑一头红色雌鹿，因为红色雌鹿是天勉系女神的典型座骑。此外，我们在下面论述到的多吉玉仲玛女神的伴神时还要提到长寿五姊妹女神，它与《宝生佛》所描述的女神形貌极为相似。

根据藏文有关祭祀神灵的文献记载，长寿五姊妹女神的崇拜仪式应该在一个与其他地方隔绝但是周围环境优美的地方举行。祭祀女神的地方长满了茂密的树木和美丽的鲜花。敬奉的供品除了供给一般善相护法神的各种食物和饮料外，还要给五女神供奉药物做成的朵玛，即“勉朵”〈Sman-gtor〉；没有凸凹斑点的青铜镜；一块水晶石、孔雀羽毛、无斑绿松石；海螺做成的骰子；盛满供水的珍贵容器。

在论述十二丹玛女神之前，我们还要简要地提一下玉仲五姊妹女神。这玉仲五姊妹看来与长寿五姊妹女神有密切的联系。玉仲五姊妹意思是“玉灯五姊妹”。以前罗伯彻〈Rib-bach〉曾经注意到这五位女神[5]。人们认为玉仲五姊妹女神住在一个长满树木和鲜花的地方，那儿有很多的鸟儿在盘旋飞翔，有很多猛兽在其间游荡。到处是瀑布、山泉和湖泊。玉仲五姊妹的头领是一位白色女神，右手持一小块水晶石，左手放在胸前；拿一块金制“卢壶”〈lu-hu〉；头上包有“索秀”〈srog-zhu〉，额头上饰有用宝石串成的十字标记。她的四位伴神每位右手都拿一颗宝石，左手拿一块银镜。住在东方的女伴神是蓝色女神；住在南方的是黄色女神；住在西方的是红色女神；住在北方的是绿色女神。

十二丹玛女神

人们认为十二丹玛女神（bstan-ma-bcu-gnyis）是长寿五姊妹女神的从属神。“十二丹玛”这个名称是这组女神最古老的名称，现在管这组女神叫“十二丹玛”的已经不多见了。后来，与丹玛女神成为护法神后的作用相一致，她们被叫做“十二丹玛护法女神”，简称“丹玛”。她们也被称作“护法玛姆十二女”或“玛姆丹玛十二女神”，也被称作“世界十二丹玛”。十二丹玛分为三组神。第一组是“大魔女”；第二组是“大夜叉女”；第三组是“大勉姆女神”。十二丹玛名称的排列大都按照崇拜仪式中所列的位置，有固定的排列方法。每组神灵中的第一位女神往往就是该组神灵的头领。一般说来，每位丹玛的名字前面都有一简短的称号作为前缀。这些作为前缀的称号有时表示这些女神传说中的起源地点。女神神名与称号不是始终一致的。下面所列的神名中，开头列出的名字、称号是经常使用的，写在圆括号里的名字或称号可供选择使用。

称号或居处名	神名
大魔女	
①达尼钦姆 (bdag-nyid-chen-mo)	多吉贡查玛 (rdo-rje-kun-grgs-ma)
②班丹拉日（拉多） (dpal-ldan-lha-ri) (la-stod)	多吉牙玛窘 (rdo-rje-g·yav-ma-skyong)
③康吉玉钦（雪夜叉）	多吉贡都桑（多吉贡桑

(gangs-gyi-yum-chen)	玛) (rdo-rje-kun-tu-bzang)
④戳钦廓都 (vbrog-chen-vkhor-vdul)	多吉盖吉佐 (rdo-rje-bgegs-gyi-gtso)
大夜叉女	
⑤康嘎夏梅 (姣姆康阿) (gangs-dkar-sha-med) (jo-mo-gangs-ugar)	多吉兼几玛 (rdo-rje-spyan-gcig-ma)
⑥康热穷宗 (卡热穷宗) (mkhav-reg-khyung-b-tsun) (kha-rag-khyu-ng-btsun)	多吉班吉玉 (多吉穷宗玛) (rdo-rje-dpal-gyi-yum) (rdo-rje-khyung-btsun-ma)
⑦色钦康顶 (gser-chen-mkhav-lding)	多吉鲁姆
⑧玛日热羌 (玛卿伯姆热)	多吉查姆杰 (多吉扎姆杰、多吉扎杰玛)
大勉姆女	
⑨贡宗第姆 (公宗第姆) (kong-btsun-de-mo)	多吉蕃康窘 (多吉班姆切) (rdo-rje-bod-khams-skyoug) (rdo-rje-dpal-mo-che)
⑩丹拉洛若 (戳赞) (bstan-la-lo-ro) (vbrog-btsan)	多吉勉几玛
⑪勉宗乌却 (勉宗武切、姣姆那杰) (sman-btsan-vug-chos-	多吉牙玛赛 (多吉鸭姆赛、多吉牙姆色、多吉牙姆赛)

jo-mo-nags-rje)

⑫玉衣止布（g·yuvi-dril-bu)	多吉苏来玛（多吉止布苏来玛、多吉苏来勉）（rdo-rje-gzugs legs-ma)

所有的丹玛女神还有一个密名。这些密名大多数都是指丹玛女神所居住的地点。

女神名	密名
多吉贡查玛	羌吉纳木错秋姆
多吉牙玛窘	贡域姣姆拉日
多吉贡都桑	震吉扎西次仁
多吉盖吉佐	羊卓错达钦姆
多吉兼几玛	拉布康嘎玛
多吉班吉玉	绒吉姣姆卡热
多吉鲁姆	羌多玛吉错达
多吉查姆杰	玛卿伯姆热森几
多吉蕃康窘	贡布贡宗第姆
多吉勉几玛	俄娘热朵衣白那
多吉牙玛赛	藏地姣姆那杰
多吉苏来玛	秀普吉姣姆

据说杰瓦更登嘉措对十二丹玛女神也作了一个与上面排列相似的神系排列。后来隆多喇嘛对此又进行了修订。[6]他们编排的女神神名前作为前缀的称号有时指女神传说中居住的地方。这些神名和称号与我们上面所列的相同。与十二丹玛相联系的几个地名实际上就是丹玛的密名。下面我们按女神居住方位、女神密名或居处名、丹玛女神名的顺序把隆多

喇嘛编定的神名列在下面：

1.纳木错秋姆——达尼钦姆——多吉贡查玛

2.神境藏地——班丹拉日——多吉牙玛窘

3.拉几康——康吉玉钦——多吉贡都桑

4.羊卓错钦——戳钦廓都——多吉盖吉佐

5.拉普康——康嘎夏梅——多吉兼几玛

6.如境姣姆卡热——康热穷宗——多吉班吉玉

7.羌多玛错——色钦康顶——多吉鲁姆

8.玛卿伯姆热六地——玛日热羌——多吉查姆杰

9.尼代那日顿——贡宗第姆——多吉蕃康窘

10.俄念洛若——丹拉洛若——多吉勉几玛

11.藏多姣姆那杰——勉宗乌却——多吉牙玛赛

12.姣姆玉日聂觉——玉衣止布——多吉苏来玛

另有一份藏文文献把上述三组丹玛女神作了一个概括的描绘：[7]“四位大魔女是长着丑脸的黑姑娘：四位大夜叉女是满脸怒气的红姑娘；四位大勉姆女是洁白美丽俊俏的处女。她们之中有一些黑女神化身罗刹；有一些红女神化身夜叉；有一些白女神化身美女；有一些绿女神化身轻幻飘动之躯体”。

我们上面已经对十二丹玛女神作了介绍。但如果我们把它和其他记载丹玛女神的文献进行比较，就会发现这些记载与我们上面所列举的事实有极大的出入。例如：

（一）在本书所引的一份藏文材料[8]提到属于大夜叉女一组的多吉兼几玛住的地方应该是多吉贡都桑的住处，而多吉贡都桑通常是被作为大魔女一组的第三位女神的。多吉贡都桑原来的住处应该是女神多吉玉偏玛住的地方。根据

《莲花遗教》记载，多吉玉偏玛是象雄地区的战神恰蒙的密名。[9]下面所列的材料中又有两个变换排列次序的例子。其中丹玛女神的坐骑也和平常所说的坐骑有很大的差别。遗憾的是由于资料的缺乏不能把所有的坐骑都列出来。

女神名	坐骑种类
多吉贡查玛	黑马
多吉牙玛窘	——
多吉玉偏玛	——
多吉盖吉佐	骆驼
多吉贡都桑	母虎
多吉鲁姆	雌狐狸
多吉查姆杰	黑熊仔
多吉班吉玉	门域白蹄熊
多吉蕃康窘	勉系女神红色雌鹿
多吉牙玛赛	——
多吉勉几玛	——
多吉止布苏来玛	——

（二）本书所列的宁玛派经典[10]对十二丹玛是这样排列的（以女神居地、女神名、坐骑种类的顺序列表如下）：

1、多吉查嘎——康嘎夏梅玛——三腿骡

2、玛卿伯姆热——卡热穷宗玛——优种白马

3、乌如卡蔡——多吉玉仲玛——绿“水马”

4、大神(Mahādeva)居处——多吉贡查玛——绿公水牛

5、洛域（代）宁——盖亭牙玛窘——金色雌鹿

6、阿切（代）仲——乌却牙玛赛——九头乌龟

7、帕域色普——战神王后热几玛——绿松耳石龙

8、那林辛林——丹拉热贝勉儿玛——三腿骡

9、贡域贡普——康吉玉姆钦玉偏玛——花斑纹虎

10、芒域芒顶——切协祖吉沃羌玛——公牦牛

11、乌如宁保——羌吉玛丁丁姆宗——大野牦牛

12、朱域嘎蔡——达拉赞姆都巴垛——白斑熊

（三）噶举派的著作《神烟》也列出了与上面宁玛派所列较为相似的丹玛神名系列：（仍按女神居地、女神名、坐骑名顺序列出）

1、多吉查玛——夏梅康嘎玛——三腿骡

2、玛卿伯姆热——卡日穷宗玛——白鼻马

3、大神居地——多吉贡查玛——绿公水牛

4、乌如宁蔡——多吉玉仲玛——绿公水马

5、洛普代宁——吉亭牙玛窘——金色母鹿

6、焉先代仲——库却牙姆赛——九头乌龟

7、帕域色普——战神王后热几玛——绿松耳石龙

8、那来希来——丹拉热贝勉儿玛——大斑豹

9、贡域岗普——康吉玉姆钦玉偏玛——花斑虎

10、芒域热蒂——切协祖羌沃巴玛——大龙（？）

11、乌如宁蔡——羌吉勉宗第姆宗——大野牦牛

12、努域贡蔡——查拉赞保都巴垛——白斑熊

（四）本书所引藏文文献第6号[11]对丹玛女神的排列和描绘与上面所列的两种更不相同：

（1）婷牙玛窘

一位绿色女神，手持铜普日布（一种剑形木条——译者）。身穿白云般的“郭肃”（一种外衣名——译者）和水晶般的

“托代”。

(2) 康吉玉姆钦玛

一位白色女神。她的标志是一件海螺普日布。据说她穿雪制成的“郭肃”和白云“郭党”（铠甲、护衣——译者）。

(3) 卡热穷宗

一位黄色女神。手持金制普日布。她有一件用青金宝石做成的“郭肃”。戴黑石做成的饰发。

(4) 乌却牙姆色

一位紫红色女神。挥舞檀木做成的普日布。穿的衣裳铠甲没有定规。饰发是用乌龟壳做成的。

(5) 贡宗第姆

一位黑色女神。持一件装满血液的容器。头上插满了用金子和绿松石做成的装饰品。

(6) 康嘎夏梅

一位白色女神。举一面血染的旗子，穿一件冰雪“郭肃”。饰发是用珍珠做成的。

(7) 美戳郭都玛

一位红色女神。持一把铁制普日布。她的衣袍是用牦牛皮和羊皮制成的。用铁做饰发。

(8) 羌吉丁丁丁姆夏

一位红色女神。穿一件孔雀毛斗篷，饰发用绿松石做成。

(9) 玉衣止念斯列玛

一位绿色女神。手持绿松石制成的普日布。穿一件染色布的斗篷。

(10) 米几玛切瓦巾（或“来交色唐玉格玛”）

一位白色女神。手持火把。穿金色斗篷。戴各种宝石缀成的饰发。

(11) 丹拉日姆勉几玛

一位红色女神。持一把“色普日”魔剑。穿一件白色斗篷。戴用金和绿松石制成的饰发。

(12) 京亭当吉日姆勉

一位绿色女神。穿兀鹰羽毛斗篷。戴用金色的闪光雷石做成的饰发。

(五) 根据收录在《大宝藏》里的材料，十二丹玛的名称、身色及神灵标志如下：

神名	身色	女神标志
(1) 多吉贡桑	天蓝	雷石和瓷瓶
(2) 多吉贡查	天蓝	摩羯旗（Makara）镜子
(3) 哈日多吉牙玛	蓝	长剑？绳索
(4) 戳钦多吉盖佐	黑	带有五尖头和套索的战矛
(5) 夏梅多吉玉偏玛	—	金镰刀和财宝箱
(6) 卡热穷宗	白	脑盖骨制成的鼓、镜
(7) 色钦康顶鲁姆	红	毒蛇绳套和普日布
(8) 玛日热美查姆	黄	棍棒和装满食物的盘子
(9) 贡宗第姆	灰褐	占卜之箭和箱子
(10) 丹拉热贝勉几	绿	白丝带和“昌杰”朵玛（一种心脏形的朵玛，用以祭祀鬼神——译者）
(11) 乌却牙玛赛	红	——
(12) 玉止多吉苏来	红	莲花铃

以上十二位女神的坐骑分别是：（1）白狮；（2）绿松耳石龙；（3）野驴；（4）绿骡；（5）红色母鹿；（6）大鹏；（7）黄马；（8）野狗；（9）松耳石鬃马；（10）白牦牛；（11）九头乌龟；（12）花斑虎；

（六）本书所列藏文书目198号，其中对十二丹玛女神是这样描绘的：[12]

女神名	身色	坐骑名
（1）多吉贡查	白	龙
（2）班丹哈日	黑	鲸
（3）康玉梅贡桑	绿	狮
（4）多吉盖佐	黑褐	母狼
（5）多吉玉偏	淡蓝	公鹿
（6）穷宗多吉	淡红	兀鹰
（7）多吉鲁姆	绿	巨鳌
（8）多吉查姆	黄	白马
（9）贡宗第姆	淡红	野驴
（10）多吉勉几	白	狼
（11）多吉牙姆	蓝	羚羊（?）
（12）多吉苏来	绿	鹰（?）

这本书记载四位大魔女身穿黑丝"郭肃"；四位大夜叉女身穿白丝斗篷；四位大勉姆女身穿棉布"郭肃"。

（七）除了上面列出的以外，在《隆多喇嘛全集》W卷里也列出了十二丹玛女神的名次。其中记载的女神传说中的居住方位的名称与上面所列举的有一定的区别。

女神居处	神名	身色
(1) 羌吉纳木错秋姆	多查贡查玛	蓝
(2) 拉蕃拉日	多吉牙玛窘	蓝
(3) 拉儿康吉日	多吉贡桑	白
(4) 羊卓岗吉错	多吉盖吉佐	蓝
(5) 拉普康吉日	多吉勉儿玛	白
(6) 姣姆卡热	多吉边吉玉姆贝热穷宗	黄
(7) 羌多玛错	多吉鲁姆	白
(8) 玛日热羌（玛卿伯姆热）	多吉查姆	绿
(9) 康域扎玛日顿	贡宗第姆蕃康窘或多吉边姆切	白或蓝
(10) 念洛日	多吉勉儿玛	红
(11) 藏多姣姆那杰	勉宗多吉牙玛色	紫
(12) 夏普达郭或朵康司玉日聂觉	多吉玉仲玛	蓝

以上十二位丹玛女神每位手中都拿一件标志女神特征的物件。有一头坐骑。

神名	神灵标志	坐骑名
(1) 多吉贡查玛	普日布	松耳石色龙
(2) 多吉牙玛窘	铜普日布	黄色野驴
(3) 多吉贡桑	五棱雷石	狮
(4) 多吉盖吉佐	铁普日布	金鹿

(5) 多吉勉几玛	恶疾口袋	白海螺公鹿
(6) 多吉边吉玉姆	箭	大鹏
(7) 多吉鲁姆	棍	猪
(8) 多吉查姆	普日布	公鹿或野牦牛
(9) 多吉边姆切	容器	白马
(10) 多吉勉几玛	普日布	白鼻黑螺
(11) 多吉牙玛色	普日布	红色母鹿
(12) 多吉玉仲玛	小鼓	松耳石色狮〈12〉

哪一位丹姆女神作为十二丹玛的头领，也有好几种说法。一些西藏僧人认为十二丹玛女神的头领是多吉玉仲玛（第二种说法和第七种说法）。另外一些人说是多吉查姆杰（或多吉查杰玛）。持后一种说法的人们用多吉查姆杰比她的其他女伴们拥有更多的崇拜形式这一事实来证明多吉查姆杰是十二丹玛女神的首领。根据隆多喇嘛的说法，多吉查姆杰是玛卿伯姆热山神的伴偶。她不仅是玛日热羌山的神灵主宰，而且是座落在哲蚌寺后的日沃凯帕山的女神。因此，多吉查姆杰特别受哲蚌寺众僧的崇拜。

多吉玉仲玛作为十二丹玛女神的首领时被称作“藏地守护神丹玛女主玉衣仲”。有时还被叫做勉宗钦姆。她很可能和我们已经提到的“玉仲五姊妹”有密切的联系，可惜目前没有详细的材料来证明这个问题。当多吉玉仲玛被称作“薪窖旺姆多吉玉仲玛”时，人们就认为她是神地“擦日”地方的地方保护神。有的西藏人还说她就是女神热几玛（独辫女）的另一个身形，或者说多吉玉仲玛就是格萨尔大王的母亲贡勉杰姆。人们把多吉玉仲玛描绘成一个长得非常漂亮的白色女神，脸上带着傲慢的微笑；这位女神坐珍宝座位或者骑一

头蓝色的骡子。根据多吉玉仲玛的神谱（Sādhanas）记载，“女神白色的身体在太阳光芒的照射下宛如一颗水晶”。有的文献说她戴绿松石发套，脖子上挂着绿松石、金子、鲜花缀成的花环。但多吉玉仲玛神谱却不认为她是以上两种形貌。神谱描述多吉玉仲玛的其他标志时说，女神的右手拿一颗宝石，左手拿缀有占卜神箭的银镜，神箭箭尾饰有五条颜色各异的彩带。或者说她的右手拿占卜神箭，左手拿装满宝石的容器或银镜。也有个别文献说多吉玉仲玛是位黑色女神，一脸凶煞气；身穿从死尸上剥下来的人皮，嘴里滴着鲜血，眼睛冒火，鼻孔喷出烟雾。右手拿一块“康帕”，左手拿的是“那羌”，或者是装满鲜血的人头骨碗。[14]

关于多吉玉仲玛以及她的伴属神更详尽的描述收在本书所引书目197中。[15]在这份材料中把多吉玉仲玛描绘成一位骑绿松石骡的白色女神。骡身上佩有鞍鞯和饰物。女神右手持占卜神箭，左手持盛满珍宝的容器；穿丝斗篷，戴宝石冠。这种形貌的多吉玉仲玛站在十二丹玛女神的外边。除了十一位丹玛女神外，还有另外三位女神作多吉玉仲玛的伴属神：位于多吉玉仲玛右边的是骑骡的白色女神多吉却吉仲玛。多吉却吉仲玛右手握小鼓，左手做舞蹈状；身穿饰满宝石的丝衣。位于多吉玉仲玛左边的是女神多吉阿云玛，这是一位如同米勉的黑色女神，呈怒相；右手持长矛刺向佛法之敌的心脏；左手挥舞“棱”。多吉阿云玛可以用“棱”来斩断叛誓者的命脉，她身穿黑丝衣，外缀珍贵的饰物；女神的头发是黄橙色的，骑一头十叉犄角的公鹿。多吉玉仲玛的前面是女神多吉乃乃朗勉仲，一位红褐色女神。女神身上饰有花冠，骨饰；腰缠丝衣，挂有胫骨法号。右手握檀木制成的法

板，左手挥舞一把大斧，坐骑是一头白狮子。以上四位女神共同构成“内圈四神”。在“外圈神”中还可以找到长寿五女神：白色的扎西次仁玛骑白狮子，她的标志是一颗雷石和一只容器；其次是绿色的朗色扎顿玛，拿着一面旗帜和一面镜子，骑一头野马；第三位是黄色女神米玉洛桑玛，拿一只装满食物的平盘。坐骑是一头老虎；第四位是红色女神决班震桑玛，骑一头红色雌鹿，持一颗“希望之珠”和一个财宝盒；第五位是绿色女神达嘎卓桑玛，右手抱一捆草，左手持毒蛇绳套，骑一条绿松石龙。

外圈神以外，还有另外一组神魔即四魔女：东方的魔女多吉贡查玛是一位绿色魔女，手持虎头旗帜和一面镜子，骑一条龙。南方的魔女是绿色的多吉牙玛窘，她的标志是一把剑和一幅绳套，坐骑是一匹野马。西方是红色的魔女多吉贡桑玛，手持雷石和容器，坐骑是一头白狮子。北方是绿色的魔女多吉盖吉佐，手持战矛和绳套，骑一匹骡子。在四位魔女神的外圈还有一圈女神，共四位，即四大夜叉女，分据东南西北四方：占据东方的是白色夜叉女多吉兼几玛，右手持金镰刀，左手持一容器，坐骑是一头十叉犄角的公鹿；南方是黄色夜叉女多吉班吉玉，手持法板和魔镜，坐骑是一匹野马；西方是红色夜叉女多吉鲁姆，手持魔剑和绳套，骑一匹优种良马；北方是绿色的夜叉女多吉查姆杰，这位女神的标志是一根棍子和一个金属盒，坐骑是一头野狼。四位夜叉女的外围还有四位勉姆女神：东方是白色勉姆多吉蕃康窘，手持占卜神箭和占卜盒，坐骑是一匹马。南方是黄色勉姆多吉勉几玛，她的标志是一根飘动的彩带和一个饭钵，骑一头牦牛。西方是红色勉姆多吉牙玛赛，手持一颗闪光的宝珠和

一只小铃，坐骑是一头红色雌鹿。北方是蓝色勉姆多吉止布苏来玛，右手持莲花，左手持铃，骑虎。

当我们用上面列举的有关十二丹玛的描述与下面对丹玛女神的描述作一个对比时，便会发现两者之间有很大的不同。本书所引的一份藏文材料〈16〉关于多吉玉仲玛及其伴属神的形体描绘，其中主要女神及十二丹玛与我们上面的描述基本上是一致的。但是紧靠多吉玉仲玛旁边的三位女神中的一位女神位置却有所变化：在多吉乃乃朗勉仲的位置上按这份文献[16]所说应该是女神海拉巴玛，而不是多吉乃乃朗勉仲。海拉巴玛是一位如同雪山般洁白的女神，右手持占卜神箭，左手持一容器；穿孔雀羽毛编织成的斗篷，上缀众多的宝石。其他两位女神是白色女神多吉却吉仲玛和黑色女神多吉阿云玛，与上面的描述是一致的。不过，多吉阿云玛在这份材料里也被写成多吉乃云（玛）。

有关多吉查姆杰（或者写作多杰查杰玛）的情况也有不同的说法。有些人认为她是十二丹玛女神的首领。这位女神的历史及其形貌特征的资料最早的记载是在哲蚌寺僧人对这位女神的崇拜仪式书中。关于多吉查姆杰的早期历史，其中一份材料这样写道："护法女神，供奉了身、语、意三者的多吉查姆杰。在宏伟的桑耶寺的'羌普'静修时，被教法大师莲花生以誓愿法收服为马头明王的伴属神，并以誓愿法控制了她。此时，大师授以女神密名多吉达才色丹巴。此后又被珠钦阿杰益西以誓愿法收为辛杰协的伴属神，并以誓愿法对其加以控制。后来，在班吉普巴，多吉查姆杰又被佛法念青班央转为护法神，安置在阳达珠巴的坛城"。[17]

关于多吉查姆杰居住的地方、形貌以及她的伴属神的情

况，藏文文献是这样描绘的：从字母bhrum之中产生出一块由四种宝石组成的豪华无比的空中宫殿，屋宇栋梁皆用珍珠嵌裹；空中有无以数计的珍贵供品。女神的珍珠宝座用上乘的丝绢包裹，宫殿上方是各色莲花组成的日月坛城。坐骑是如同海螺般洁白的公鹿，公鹿高扬着十叉犄角，备有鞍鞯和其他种种用白海螺制成的饰物，戴着绿松石缠绳和绿松石肚带。啊！无上的护法女神多吉查姆杰，您的身体如同雪山一样洁白，您佯怒微瞋，无比美丽。女神有着"神女的外貌"，黑发涂满油脂，后面的头发用丝带束成一缕披在肩后，其他的头发梳成流海挂在前额。女神一面两手，右手持魔镜和绳套，魔镜可以看清三世的祸福，绳套可以捆缚魔敌；女神左手持一只铁钩，铁钩上聚有三界神力，钩柄缠的五彩丝带分别能完成不同的使命。多吉查姆杰身穿飘动的丝衣，头戴饰有各种宝石的金冠；还戴有珍珠项链、耳环、手镯、脚镯和"色姆多"骨饰，腰上缠有一只闪亮的小铃，脚蹬灰色条纹的高筒靴，骑一头腿杆扭缠的公鹿。

多吉查姆杰的右边是"身之女使"拉姆顿哈撒。拉姆顿哈撒一身洁白，右手持一铁龙，女神用它砍断障魔命脉。拉姆顿哈撒身上饰有各色丝绢和珍宝，骑一头红色雌鹿，鹿身上备有鞍鞯并配有其他饰物。

多吉查姆杰的左边是"语之女使"拉姆玛哈撒。拉姆玛哈撒一身红色，穿粗布衣，饰有丝绢和其他珍贵的装饰。右手持用色隆木制成的念珠，用这串念珠可以卜知敌魔的数量。左手挥舞一把长矛，矛尖缠有旗幡，矛头刺向敌魔心脏。这位女神的坐骑是一头备有鞍鞯饰物的骡子。

多吉查姆杰的前面是"意之女使"拉姆协撒勉几玛。这

是一位绿色女神，身上饰有用丝绸、各种宝石、珊瑚、海螺等等制成的装饰品，双手捧一个银盒。银盒上饰有五彩丝带，里面装满了宝物。拉姆协撒勉儿玛骑一头野公牦牛。

除了上面提到的外，多吉查姆杰的伴属神还有很多丹玛女神。她们都是被誓愿法收服并依法完成各自特定的任务。在这个伴属神行列中有勉姆系女神、魔系、赞系、罗刹系女神，数量不可胜计，都围伴在多吉查姆杰周围。[18]

另一处藏文文献是如此描绘多吉查姆杰和她的伴属神的："护法女神、众教法大厦的栋梁、强力之主、护藏地丹玛女神。你征服了色界所有的神怪，你如同监护你的儿子一样佑护您虔诚的信徒。多吉查姆杰！怒相之神，在刹那间您可以将教法之敌击为碎粉。多吉查姆杰的另一个名字是姣姆恙哈撒，密名是多吉达次玛，（此时多吉查姆杰）生有莲花般的容貌，粉红色的腰身柔媚轻软。身穿丝衣，上面缀满了珠宝串。右手持能照见三世幸福的魔镜，并将一副吊索套在叛誓之敌的脖子上。左手持一把开口的铁钩，铁钩上缀有各色的丝带，用这把铁钩可以钩断恶敌障魔的命脉，掌管三界的法力。多吉查姆杰的坐骑是一头十叉犄角的公鹿。

您，多吉查姆杰，居住在玛日热羌山的峰顶，佑护巫地哲蚌寺。请快来吧，教法的卫士多吉查姆杰。

此外，'躯体之奴仆'顿哈撒居住的地方是蔡乌绒。顿哈撒右手持一铁龙，铁龙是女神派往十方的使者；女神左手持一把铁镰刀，用这把镰刀可以斩断叛誓之敌的命脉。顿哈撒的坐骑是一头红色雌鹿。来吧！被无数魔女伴围的顿哈撒。

'语之女仆玛哈撒'居住的地方是帕仓吉绒。她身穿牦牛皮毛织成的粗毛片衣。右手捏一串用色隆木制成的念珠用

以卜知人之祸福；左手持一支缚有红旗的长矛，矛头刺向敌人。坐骑是一匹骡子，周围有成千上万的赞系战神作为伴神。

‘意之女仆协撒勉几玛’身穿厚重的丝衣和蓝色的丝斗篷，饰有白海螺头冠和珊瑚。右手持一装满食物的长柄杓，杓把伸向众伴神中的主神；左手举一面白丝旗帜。居住的地方叫帕仓绒。骑一头黑色的野牦牛，身边伴有一百万勉姆女神作为伴神”。[19]

假如我们把以上两种关于多吉查姆杰的描绘和本章前面对多吉查姆杰的描绘加以分析比较，就会发现它与我们下面所引的资料中对多吉查姆杰的描绘有很大的区别。

本书所引资料[20]对丹玛主神及其伴属是这样描绘的：

您，佛法的保护神多吉查姆杰，
另外一个名字叫班丹姣姆恙哈撒。
身之化身是白色的顿哈撒，
语之化身是红色的玛哈撒，
意之化身是深蓝色的协撒勉几玛。
您的伴神是无数的勉姆和罗刹，
还有地方神、地神和无数护法神。

这份文献还记载了多吉查姆杰的性质和她所担负的神灵职责：

你，辉煌的多吉查姆杰，
你，护法的勉几玛，
你的密名是多吉色丹巴，
你，恙哈撒，强力韧性之神。
你怒目视敌，
骑一道闪电。

嘴里喷出如火的云彩，
鼻子里冒出烟雾，
身后火云围绕，
你瞬间聚合了天空的云彩，
轰鸣的雷声响彻世界十方。
在死亡之路上落满了流星和大粒的冰雹，
大地的基石被水火浸没。
恶鸟和寒鸦正在空中翱翔，
黄喙黑鸟从空中落下，
勉姆女神围成圆圈。
并有大群的战魔出现，
赞神的快马往来迅跑。
如果你高兴，海水也能接上天空；
如果你发笑，世界之山也会碎为尘粉；
如果你愤恨，太阳和月亮也会坠入尘中。
如此种种，你拥有无上的威力和无边的法力。
依靠你和你的伴神，
收服那些危害佛法的邪祟，
和骚扰经院的人；
征服邪魔攻心的众生，
佑护我们的圣寺、圣境，
和众生的我们，瑜珈师及伴从。
还要收服充满仇恨、敌魔欲念填心的众人和精怪。
依靠誓愿法和各种退魔法术，
对那些惊慌和恐惧的邪人，
一年一月也不要等待，

赶快喝尽他们胸腔的热血，

将他们消灭于刹那之间；

对那些有邪魔欲想的人、叛誓者、敌人，

把他们从众生中，从他们的伴属中，从他们的属有物中清除。

有关多吉查姆杰的另一份相似的祈神文在本书所引藏文书[21]中也有记载："你，教法佑护大师多吉查姆杰，你永远警戒守护着雪山环绕的这块地方。请你和你的伴属神一起到这块地方来吧；请从虚空的玛日热羌来佑护守卫宗喀巴的戒律吧。依照根系喇嘛突得旺秋措杰多吉的命令，依靠阿底峡大师的命令，依照羌贡喇嘛宗喀巴的命令快到这里来守护佛法！"

在崇拜多吉查姆杰的时候，信徒们要向女神奉献一面能反映幻像、并能透视一切的纯银镜，代表五色彩虹的五条丝带，红宝石制成的一把钩子，能施放魔怪的黑色绳套，纯金制成的头冠，能娱神的六种饰物。并要给他供奉一头备有珍贵鞍鞯和奇异饰物的公鹿，公鹿的白海螺犄角指向十方世界的邪魔。

除了多吉玉仲玛和多吉查姆杰之外，丹玛女神中最引人注意的就是贡宗第姆多吉蕃康窘和多吉边姆切了。我们在前面已经提到了这两位女神的一些情况。有时人们说贡宗第姆骑着一头三条腿的骡子，戴绿松石饰发。右手挥舞一把剑，左手拿一个"那甘"。

与丹玛系女神密切相关的女神是多吉穷隆玛或玛几多吉穷隆玛。藏文典籍称她是四大魔女中的小妹妹。她出现时有两个身形，一善相身形，一怒相身形。呈善相身形时，全身

洁白无瑕，脸上洋溢着欢乐的表情；右手持占卜神箭，神箭上系有五彩的丝带；左手持一面透视三世吉祥的宝镜，身穿飘拂的衣衫，其上饰满无数的装饰品。多吉穷隆玛一脚上缩，一脚伸展。坐骑是一头凶狠的野牦牛。呈怒相身形时，多吉穷隆玛一身黑紫，满脸怒气，龇牙咧嘴；右手捏一张人皮，左手拿用人脑盖骨做成的念珠；身穿刚剥下来的牦牛皮，以一脚缩起、一脚伸开的姿势坐在火云之中。在多吉穷隆玛右边的伴神是一百赞神勇士；在左边的伴神是一百个黑色女人。从多吉穷隆玛的心脏发射出的光束里幻化出这位女神的另外四种身形：即白色的希娃拉姆，黄色的杰贝拉姆，红色的旺吉拉姆，黑色的查贝拉姆。

所有的丹玛女神，特别是多吉查姆杰女神，人们认为她们是座落在紧靠哲蚌寺的一个叫做"丹玛焦"的地方居住的神灵的轮住主管。这个神龛偶然也被一个简称巴沃的神灵光顾。据说巴沃就是多吉查姆杰的"师傅"。丹玛女神的第二个女性神灵的住地在色拉寺附近，因为主要是色拉寺的僧兵求祈于她，所以这位神巫通常叫"达达神"。"达达神"有一些巫士作为助手，戴一顶饰有三只眼睛的圆锥形锦缎高帽。

勉 系 女 神

在前面的几章中我们已经多次讨论了sman这个词（或sman-mo、sman-btsun）。在藏文典籍中，长寿五姊妹女神也被列入勉系的行列中。在一些大圆满法的著作中，长寿五姊妹女神又写作"护法勉宗五姊妹"。我们前面提到的一份宁玛派著作把长寿五姊妹女神写成"勉宗吉祥长寿五姊

妹”。此外，我们上面也提到十二丹玛女神又可细分为四大勉姆女神，但只有一位女神名字上带有sman字，即多吉勉几玛，而“勉几玛”也是多吉查姆杰的另一种称呼。

关于sman字，正如很多研究著作指出的那样，是经常用来称呼神伴偶的名词。sman的意思是指“妇女”和“医药”。在大多数的藏文典籍中，sman或sman-mo是用来作西藏土著古代神灵的专用名称。因为这些神灵与医药有一定的关系，所以供给她们的两种供品是“勉朵”和“勉热朵玛”。“勉朵”是由各种药物制成的供品；“勉热朵玛”是用血揉合的药物做成的朵玛供品。苯教中叫做“朗辛”的仪式就是对神和勉的崇拜。

“勉宗”经常用来替换“勉姆”。虽然有时勉宗并不仅仅是一种称呼，而是勉姆系女神的专用名称。关于勉宗，本书所引材料[22]中说她是莲花生大师在草滩和雪山上收服的。另一份材料[23]讲到了四大勉宗姐妹。在描写焚桑仪式的经书中也提到一位勉宗即“勉宗第姆卫嘎”。《朗斯第杰》和《白琉璃》（Vaidūrya）也提到过“勉姆”。这大概不是勉神的集合名称，很可能是一种勉的名称。

勉姆住在不同的虚空中，其中有一部分勉姆住在天空，其他一些住在“平静的大湖中，绿色的草地上，茂密的森林中”，另有一些住在大地上。《莲花遗教》说莲花生大师在后藏一个叫“色玛”的地方收服了所有的勉姆和神勉。

和西藏佛教传入以前的大部分土著神灵一样，人们认为sman也有自己的神系，叫“勉姊妹神系”。例如《十万净龙经》讲到“北方勉四姊妹神”、“湖勉七女神”。本书所引的一份材料[24]提到居住在湖中五位的勉姆姊妹。还有一

些文献甚至讲到有五十八位勉姆女神。根据《十万净龙经》的记载，如同“念”、地神、“色”和“戳”一样，勉姆也被认为有自己的苯教巫师。《十万净龙经》[25]讲到勉苯波的名字是“勉本昌塘贡翁”。勉姆主要分成勉神女主和勉神女王以及幼勉三种。

最重要的一类勉姆是所谓“天勉”，即居住在天上的勉姆。天勉显然与西藏古代另一类女神“空行神女”有密切的关系。天勉女神的头领是托吉普玉女神，人们认为她是雅拉香波山神的妻子的另一种名字。天勉托吉普玉是一位淡红色的女神，穿着金色的“郭肃”；右手握闪电，左手握冰雹，并骑着电光飞行。[26]我们这里还可以回忆一下长寿五姊妹女神中的婷吉希桑玛女神，她有时也被划到天勉女神的行列中去。我们提到的多吉玉仲玛的伴神多吉乃乃朗勉仲也是天勉女神。格萨尔大王的母亲玛乃乃也是一位天勉，她的全名是“白色天勉玛乃乃”。属于天勉的大部分女神中还有苯教女神“天神北勉婷吉郭肃巾”，这些女神的名字都说明她们穿浅蓝色的“郭肃”。

居住在湖中的勉姆叫“湖勉”。我们前面已经提到了两组主要的湖勉女神：“七湖勉女神”和“湖勉五姊妹”。还有一组湖勉是九湖勉，这是在献给湖勉的十字灵器时被我们发现的湖勉名称。这种灵器叫“九湖勉供器”。在另一份藏文著作中描绘了“湖勉敖朵”灵器的制作（见本书386页），并将湖勉分为四大类：（1）具光湖勉、（2）傲神湖勉、（3）使者湖勉、（4）业力湖勉。湖勉女王是湖勉杰姆戳佐和湖勉如秋杰姆。湖勉如秋杰姆是湖勉杰姆戳佐的姐姐，或者说她是穷顶那保的伴偶。湖勉如秋杰姆骑一匹铁骡子，身穿孔

雀羽毛斗篷，挥舞黑色毒蛇制成的绳套。她有四位主要的伴神湖勉：（1）湖勉尼梅青几玛；（2）湖勉婷吉拉姆；（3）湖勉玉塘乔隆玛；（4）湖勉色丹热几玛。湖勉龙之女王居住的地方叫“措翁尺肖”。据说湖勉龙王之女的身体如同绿宝石一般碧绿，容貌如同十六、七岁的少女一般美丽，身相是一位典型的龙女：下半身盘蜷成蛇形，头上盘绕着七条毒蛇；上半身裹着优质绿丝衣；右手拿一颗白宝石，左手持一个万宝盒和一副由毒石串成的绳套。根据一些资料，“措翁尺肖”住着九姊妹叫“尺肖杰姆九姊妹”。一些藏文文献还提到“五湖勉女主姊妹”。这五姊妹显然跟我们前面提到的“湖勉秋姆五姊妹”是同一组神灵。五湖勉女主姊妹统治藏地五座大湖：（1）帕日黑湖（此湖在昌都帕日地区）；（2）查乌衣擦木错嘎保；（3）尺肖杰梅错；（4）顿日黑湖；（5）藏卡玉措翁姆。

人们认为有一种勉措是帝释天的女儿，全名叫“玉焦帝释天之女纳木措勉”，住在藏北的纳木错。锡金人也相信他们境内的湖泊中有各种湖勉，本书所引资料[27]中的湖勉祈神文讲到四种湖勉。这四种湖勉分别居住在锡金境内的四大湖中：即（1）东方的上白奶湖；（2）南方的大宝火光宝贝湖；（3）西方的静寂莲花湖；（4）北方的玉湖木来婷吉湖。此外，还有一位居住地点和形貌都不明确的当让湖勉。

有一种居住在地上的勉，我们只知道她叫地勉，是地神的一种。在《白琉璃》中把她描绘成具有蛇头的一位绿色女神，双手挥舞毒蛇绳套，骑一条蛇。瓦德尔（Waddell）还提到一种“顶勉”。[28]这种顶勉，显然是居住在山顶的一

种勉姆，但在本书涉及到的勉姆中却没有一个叫“顶勉”的。

最后，我们再列出其他几种勉姆的名称：伴偶卫阿勉产佐；白脸勉姆，这是地方保护神杰钦索朗边的伴偶。玛卿伯姆热山神的一位伴偶是贡勉玛。此外还有神勉女等都是山神傲拉玉载的伴属神。与健康之神拖拉玉姆以及十三战神相联系的一位勉姆是白色的拖勉。有关她的情况，在宁玛派的焚桑经文中有记载。

勉姆女主这个词主要指斯巴恰切玛女神。该女神是一位深蓝色的怒相女神，身穿人皮，吞食人的心脏，手里举一个用人头骨做成的碗，里面盛满了鲜血。“三百万幼勉的女主是一位白色女神。她的标志是一面用白丝旗制成的扇面。根据苯教徒的观点，统治幼勉的是“天外魔王空行佐争玛”。此外还有一组属于女神达勉棱冬的勉措。可是，关于这组勉姆神还没有详细的材料。

龙和勉姆结合便生成龙勉，龙勉大部分是白色神。《十万净龙经》47页正面提到龙勉的女皇是“龙勉女王美女沃初玛”，这位女王的标志是一道彩虹。属于龙勉的还有地方保护神黑岩野赞的伴偶龙勉佐姆。还有白龙勉萨来仲玛。这是一位带绿松石眼眉的白色女神，头上缠一道丝带，结成乌毒瓦热花型；戴海螺耳环，穿白丝衣，坐骑是一头白色的牦牛。

与龙勉类似的是苯教神灵切勉。切勉是勉姆与一种鲜为人知的神灵“切”相交而生出的神。

注　释

〔1〕 Text no 92 fol 36（本书所引书目及原文，待译出全书后一并列出）。

〔2〕 杜散（Toussaint）《莲花遗教译释》，P248。

〔3〕 《悟镜精义，护法神长寿五姊妹如意史》木刻本，共四函。

〔4〕 《护法女神长寿五姊妹修供仪轨》木刻本，共十一函，收在《大宝藏》pi册。

〔5〕 Ribbach: Vier Bidder des Padmasambhava, P33。

〔6〕 《隆多喇嘛全集》ya卷《誓愿护法神如海名录》木刻版，fol 6a、b。

〔7〕 《护藏地十二丹玛女神祈供法》，手卷，共四函。

〔8〕 《莲花大师所持丹玛女神之密供施器》，手卷，共四函。

〔9〕 同〔2〕P.244。

〔10〕 《焚烟祭神仪轨书》，木刻本，共44函。

〔11〕 Text no 6 fols44—45。

〔12〕 《造像指引》，手卷，第47页a面。

〔13〕 有的女神的坐骑与我们所列的不同，库却牙姆色骑一只褐色的青蛙；查拉赞保都巴垛骑一头狐褐色山羊。

〔14〕 《噶举论藏傲神导引》，手卷，共23函。

〔15〕 《神女多吉玉仲玛朵玛修供仪轨》，木刻本，共10函，见2a—4a。

〔16〕 Text no 114 fol 3a。

〔17〕 《丹玛护法女神朵玛供法及祈愿法》木刻本，fols 6b—a8。

〔18〕 《丹玛护法女神多吉查杰玛修供仪轨》，木刻本，fols 3b—5a。

〔19〕 同〔17〕fols 2b—4b。

〔20〕 Text no 45 fols 1b—2a。

〔21〕 Text no 64 fol 5b。

〔22〕 Text no 92 fol 4a。

〔23〕 Text no 57 fol 76b。

〔24〕 Text no 5 fol 34b。

〔25〕 《十万净龙经>fol 73b。

〔26〕 Text no 34a。

〔27〕 Text no 201。

〔28〕 瓦德尔《西藏佛教——喇嘛教》，1895年，伦敦，P384。

译者附注：译注中标有Text字眼的，说明书后附有大段原文，为了排印方便，待将书中有关部分全部译完后，统一编注于文后。

（译自内贝斯基著《西藏的神灵和鬼怪》<Oracles and Demons of Tibet>第十三章<The Tshe-ring-mched-lnga and related goddesses>按格拉茨<Graz, Austria>1975年版译出）

西藏的金矿

〔法〕 布尔努瓦著　耿升译

历史和传说

西藏史书中经常提到该地区盛产黄金，这不仅仅始终是西藏人和西藏的所有近邻熟悉的一件事，公众议论、旅行家和作家们的记述又把这种情况传到了欧洲，而且从中世纪起，甚至从希腊——罗马古代就如此了。数世纪以来，由西藏向印度、尼泊尔和汉地输出金粉已形成了一种持续的潮流，源出于西藏这一大水塔的所有河流（从昆仑山流向北方、从喜马拉雅山流向南方、从东山流向汉地）都夹带有金矿。所有这一切都扩大了有关对西藏蕴藏有丰富黄金的信仰。其次，某些确实曾到过西藏的旅行家、征服者和传教士们也不断地重复说，在某某地区蕴藏着金矿。某些神奇的传说最终形成了。这种传说甚至比锁国政策还顽固。确实那里很早就不允许前往就地证实这一切是否真实。西藏未知的金矿始终都富有奇迹色彩，再没有比有关这种金属的传闻更为根深蒂固的奇迹了。

甚至在西藏本地，古代史著追述了一种可以上溯到上古时代的热冶金属的学问，在这些金属中就有黄金。《拉达克史》把木炭和熔化金属矿物铁、银、铜的发明归功于布岱贡杰赞普（吐蕃最古王朝的第九代赞普）时代。另外一种西藏

编年史却把冶炼黄金（热炼）也归于了这一时代。这些创造和发明的古老历史及其传奇性也出现在以下事实中：有人把架设桥梁、使用牛轭、木工、灌渠（也就是说当地物质生活的基础）的发明也归于了同一政权时代。正如汉地神话把农业、养蚕业和文字的发明归功于传说中的某位皇帝一样。

我们仅举对制造木炭法的记载为例，这种燃料在全世界，一直到当代仍是冶金业的基础。这就意味着要有茂密的森林。冶金业的发展有时也成了这些森林的破坏因素。我们甚至可以由此得出结论，认为冶金业在非常古老时代的发展只出现在西藏几个被认为是植被很好的少数地区（尤其是东南部）；另外如果西藏现今的无树地区当时覆盖有森林，那么该地区的木炭发明就可说是非常古老了。

西藏编年史中仍记载的热冶黄金术是与以水冲刷的冷淘金完全不同的一种工序。黄金几乎与所有的其它金属相反，它常常可以在完全不用燃料的情况下经营开发，特别是呈粉状和片状冲积金的情况更为如此。

这无疑就是"蚂蚁金"（Paippilika），即出现在《摩诃婆罗多》中的一个梵文词。这部印度史诗被断代为发明木炭的印度国王时代，或者还要古老一些，其各部分无疑是在公元前四世纪到公元一世纪之间完成的。这是对我们可以归于喜马拉雅地区的黄金之首次记载。因为据该史诗记载，这种"蚂蚁金"在某一更为遥远的时代而由生活在北部高山以远地区的民族作为贡物奉献给印度国王，该地区就是喜马拉雅山区某地，也可能就是西藏本土。莫尼埃——威廉斯的《梵文英文辞典》指出，Pipilaka是一种被认为是由蚂蚁采掘出的黄金，该词与其它一些均指蚂蚁的各种词汇并列。我

们还将有机会来重新论述这些蚂蚁。

但我们首先应具体说明，从历史角度来看，我们以吐蕃（其它史料中分别称为Tubbet，Tabat、Tebet、Bhot、Bhoutan、西藏、藏、乌斯藏、西番、唐古特或Bagharghor）之名所称呼的地区，不仅仅包括现今中国的整个西藏自治区，而且还包括青海省的一大部分和拉达克（今印度克什米尔邦的一个县，从前的记载中也往往称之为“吐蕃”）。在十八世纪时，“西藏”在很大程度上也指列城。但“西藏”主要是包括一块以一条令人赞叹不已的山脉城墙环绕的辽阔高原（海拔分别为4,000、4,500、甚至6,000米高）；南部以珠穆朗玛峰（8,884米）为最高点，它是世界的屋脊；北部是海拔超过7,000米的昆仑山；西部和东部也是并不逊色的山脉。在不同的时代，大家所使用的这个地理名称则分别指该地区的部分或全部地段。但在大部分时代中，一旦当使用一个具体名称指该地区时，我们都发现它与产金有关。

《旧唐书》（618——907年中国的断代史）就认为吐蕃盛产金、银、铜和锡等矿物。

在古波斯文舆地书《世界境域志》（982年的作品）中，就提到了吐蕃的Rȧng rong（rong在藏文中意为“河谷”）之金矿，作者把该地区描述成了一个由游牧民居住的非常贫瘠的地区，与印度斯坦和汉地毗邻。在这些山区中有金矿，在那里可以发现有“互相连在一起的几颗羊头大的”天然金块。“无论任何人采集到这种金块并将之带回家中，死亡就要袭击全家，直到把金块放回采出的原地为止”。同一部著作还指出在吐蕃的N.Zvān地区出产金矿。

据《拉达克史》记载，某一位拉达克国王在930年晏驾

之前将其王国划分给了膝下三子：长子分得了拉达克、东部的日土以及“戈人的金矿”。我们可以把该金矿考定在西藏西部、印度河上游以东的某处。

十三世纪时，马可波罗指出，在“吐蕃”有多处可以采得大量金片的湖泊和江河地。

在同一时代，鲁布鲁克（他本人从未亲自前往吐蕃，但在他的蒙古之行期间曾风闻吐蕃的情况）叙述说，吐蕃“盛产黄金，以至于使那些需要黄金的人只要掘地就可以尽量采集，然后再把剩余者掩埋起来。如果他们用黄金装满了自己的箱子或房间以使那里成为宝库，那末他们就认为上天将使他们失去埋藏在地下的黄金”。

米儿咱·海达儿（柏柏尔皇帝的堂兄弟）1532年为疏勒王而对西藏发动了战争。该穆斯林王子希望把这次征战视为一次圣战行为，以得到阿拉伯人的青睐。但他也可能怀有某种经济目的，而抢劫“金地”（Altunji）所拥有的财富。“金国”之名颇有意义地赋予了这一盛产黄金的地区。米儿咱·海达尔在一部叫作《拉失德史》的史著中提供了对十六世纪中叶西藏和拉达克地区的一种富有意义的描述，其中在叫作《西藏珍异记》的一章中论述了金矿。

“在康人（作者用该词泛指所有的西藏游牧民）的大部分县中都可以找到金矿”。“在这些金矿中，有两个十分引人注目：其一被蒙兀儿人叫作西藏的金地，为杜勒巴人开采，由于那里气候极为寒冷，他们每年只能在那里工作四十天。在平坦的地面上挖掘了许多相当大的沟壑或土洞，以致于人也可以穿行。很大一部分或大部分洞都从其两端与其它洞互相连结。据称有三百名族长就长期生活在这些壕沟土洞

中。他们从遥远的地方监视着蒙兀儿人的到达。当蒙兀儿人接近时，这些人就蜷缩起来并爬进其土洞中，任何人都无法在那里找到他们。洞中不点任何灯盏，唯有用绵羊奶制成的酥油。他们从这些洞中挖掘土，然后再淘洗（记叙这一故事的人敢于作保），据称从这种矿内挖掘的一筛子土中就可以得到几米特喀勒的黄金。一个人独自掘土挖矿并运输和淘洗，他在数日内可以精选满满的二十筛子矿土。虽然这一切可能显得不可思议，但我在西藏到处都听到证实这种情况的话，所以我才记录了下来”。

“古格有二百个堡塞和村落。该地区的长度有三日行程的距离，在那里到处都可以发现金矿，到处都有人挖土。如果在那里铺上一块绢，那末就会从中得到黄金。金粒几乎有一粒扁豆和豌豆大小，人称在该地区有时会得到大如羊肝般的金块。我在古格征敛贡物时，一些社会名流向我介绍说：某人近来正在挖掘一片土地，当其镐头用力刨，嵌入某种东西时，他用尽全力也无法拔出来。他清理了土层后，发现这是一种中间含有黄金的石头，其镐头正好嵌在其中。他将镐头留在原地，然后去报告官员。数人立即赶到现场，拔出镐头，砸碎石块，从中得到了重一千五百西藏米特喀勒的纯金（一西藏米特喀勒相当于1.50普通米特喀勒）。上天造就了这种土壤，以至于当从土中挖金时，敲打、煮沸和压挤均徒劳无益，其体积都不会变小，而只能以火熔之。这是令人最为惊奇的现象，那些试验者们认为它非常奇特。此外，在世界的任何地方都未曾遇到过这种特点”。

我们于下文再回头来论述这段文字记载与其它文献的相似处。我们现在就应仅注意到，Altunji一词被翻译家们译

为“金地”。这不是一个藏文词。它非常强烈地使人联想到起源于蒙古文和突厥文的那些意为“金”的名词：Altan、Altoun、Altyn等。我们还在许多地名中，甚至在一个起源于蒙文指钱币的古俄文字altyn中也发现了该词的踪迹。令人奇怪的是大家在一幅十八世纪的印度和中国地图中也发现了该词。这幅地图是由伊斯勒的法国地理学家纪尧姆绘制的，该地名恰恰是西藏的产金地，正如我们于下文将要看到的那样。但是如果说米儿咱·海达尔的文献似乎是指位于西部西藏（日土、古格等）的金矿区，那末纪尧姆的地图则把金矿区置于西藏东部。

在《拉失德史》问世的四十多年以后，《阿克巴尔纲要》（由阿克巴尔的大相和朋友阿布勒·法兹勒编纂，成书于1597年）也提到了西藏的金矿，但却认为其收益甚小。“虽然印度斯坦有黄金出口，可以在该地区北部山区找到丰富的黄金；在西藏也可以通过萨伦的办法在恒河和印度河以及其它数条江河的沙子中得到黄金，但所付出的辛苦和开支大大超过了利润”。据乔治·瓦特的印度经济辞典认为，萨伦采金法即淘金。

在十七世纪时，威尼斯人尼古拉·玛努奇在1656——1717年左右生活在印度（他遇到贝尔尼埃，还很可能遇到了格鲁伯和吴尔铎，我们于下文再来论述），他也重复说Botand（西藏）蕴藏有“丰富的金矿”，但没有具体指出在哪个地区。相反，塔维尼埃（法国商人，他于1640——1675年间曾在印度长期居住）通过他在巴特那遇见的西藏人（他们前往出售麝香）而获悉，在Boutand（西藏）确实有一银矿，但无法告诉他该矿位于什么地方。至于黄金，“他

们所拥有的少许是自利凡得(东方)来的商人带给他们的”。这种说法与直到那时为止和于此之后所获得的看法相抵触。但大家知道，塔维尼埃并未亲自前往西藏，他所记载的一切都被我们于下文谈到的十八世纪初叶的德希德里认为是不严肃的。

至于贝尔尼埃，他是为蒙兀儿人奥伦宰卜服务的法国医生，也曾于十七世纪下半叶随皇帝前往克什米尔旅行，参与过该蒙兀儿人与前来拜访他的拉达克国王之间的对话。拉达克国王极力使该蒙兀儿人相信其王国很贫穷，只产少量的水晶、麝香、羊毛和优质甜瓜，而并不象有人使皇帝相信的那样蕴藏有黄金……这是否是一位不太强大的国王由于非常害怕奥伦宰卜的征服野心而采取的谨慎态度呢？他可能想起了古代的征服就曾以“金地”和宝藏为导火索。这种行为无论如何也证实当时存在有关于金矿藏的流言。

传教士格鲁伯神父在吴尔铎神父的陪同下于1661——1662年间穿行西藏以从中国前往印度。他在位于青海湖和拉萨之间的地区穿行，并对该地区作了描述。其游记已于1667年由祈尔歇用拉丁文刊布于《中国画册》中了，其法译文于1670年出版。他记载说（法文版第317页）：“青海湖的边界在东方是陕西省高不可攀的山脉，那道高大而神奇的长城就结束于那里；在南部是Changur地区，那里因为十四座金矿而变富，其中大量向印度诸邦供应，该地区被置于西番国王的控制之下，而西番王实际上就是巴兰托拉国王”。

我们从其中的Xemsy中辨认出了陕西省（今陕西省由甘肃的一片与青海相隔），那道“高大而著名的长城”则毋须解释。巴兰托拉就是拉萨的别称（我们在许多地图上都可以

发现之）。其中的Sifanie明显来自“西番”一词（其字面意义为“西部番人”），这是汉人用来或泛指西藏人，或特别是指西藏东北部（这部分在现今的政区划分中横跨青海和四川）的名称。我们从十八世纪的多种地图上都会发现“西番国”，始终都位于青海的南——东南部。

格鲁伯在另外一段文字（第318页）中又具体解释说，西番王国和拉萨王国共有一王，该王拥有相距十四日行程的两都，其一在“巴兰托拉或拉萨”；其二是西番王国的首府，叫作“Changur，那里有十四座金矿”。

这一有两个王国和两座首府的国王会使人联想到十七世纪下半叶在西藏形成的局势；西藏当时实际上并不是以达赖喇嘛（同时为化身、神职和世俗首领）为首的神权政体，那里当时还有一位世俗王管理世俗事务，不过这并不妨碍达赖喇嘛（化身和无可争议的宗教领袖）拥有很大的世俗影响。正巧当时有一位青海的蒙古王公（西蒙古人）在拉萨占据王位，他因此而统治了蒙古诸旗和西藏。我们肯定应如此理解“西番王”拥有两都一事。我们尚有待于确定第二个首府的地望，格鲁伯将之置于了距拉萨有十五日行程的地方。在地图中找到一座首府看来应该是很容易的，但令人遗憾的是并非如此。

祈尔歇本人著作中的地图过分简单了，其中未标明Changur。

我们现在可以假设认为，由于多种语言对音（藏语、汉语、格鲁伯的德语或拉丁语，译者达尔基埃的法文）之关系以及一种在地图史上并非罕见的现象，Changur可以读作Tchankour，而我们恰恰发现了Tchankour，它在丹维尔

的地图中作为一堡塞城而出现（《根据入华耶稣会士们的地图和论文而绘制的西藏之地图》，1733年巴黎版）。正如大家所知道得那样，该地图反映了“喇嘛”们的测绘结果，也就是于1711——1718年间由经负责绘制中华帝国地图的欧洲耶稣会士们培养的汉族和藏族地理学家们在西藏从事的测绘。丹维尔这幅地图中的地名都是由入华耶稣会士们在中国所作的对汉文方块字的拼音，而汉语名称则从语音学角度表达了由喇嘛舆地学家在当地听到的藏文和蒙文字，或者是在他们参阅的道路图中的藏文字。

在1733年丹维尔的地图中，我们一方面可以辨认出Tchankour一词。它写于一个表示地区的地理符号一侧，位于一条江河（它似乎叫作Tan Tchankour）之北，也就是说，这一术语始终是根据江河而发展的，其后未带有字母“R”，但丹维尔始终未增加这一表示“江河”的缩写字。该河于下文又变成了金沙江（它实际上是扬子江在这些地区的名称），丹维尔的地图中明确指出金沙江（但稍后又作Tchankour)是“夹裹着金子的河流”。我们完全有理由认为Tan Tchankour为近代地图中的“通天河”（通天河的下游即扬子江，于其上游还有另一个名称：木鲁乌苏河）。这就是古代和近代地图上的河流网的相似性向我们提出的解释。在丹维尔的地图中，这两个Tchankour和Tan Tchan kour恰恰位于西番国以西，距打箭炉西北很远的东方，介于北纬32°—33°、东经116°—117°之间（其地图上的经纬度，而不是我们的那一种）。Tchankour城位于Tan Tchankour之北。

如果我们把丹维尔的地图与一幅高质量的近代地图（中

华人民共和国刚刚出版了1：3百万的一幅汉文地图，而华盛顿的国家地理学会同样也发表了一幅中国地图）进行一番比较，那末我们就会对十八世纪有关西藏这一东部地图的江河体系的准确性感到吃惊。这样就会使我们在想象中把Tch-ankour一地置于其江河背景中去考虑，也就是应将之置于通天河或扬子江的上游的东（左）岸，距江河不远的地方，大约位于东经98°30′和北纬32°的地方。在现今的行政区划中，该县位于四川省，非常靠近西藏自治区。这种区划是新近作出的。从前在1930—1958年之间，它地处中国的西康省。在十八世纪时，中原——西藏的边界经打箭炉（今康定），其北部的西宁位于该帝国的边陲，一种不同程度是理论上的附庸关系把该线以的西蒙古诸旗与汉地联系起来了。但在十七世纪时却完全不是这样。现在是否还存在着一个古首府的踪迹呢？事实似乎并非如此。我们于现代地图上在那里发现了一座小城德格(根据不同的罗马拼音而分别作Dege或Tehko）。

我们还应补充说明，在丹维尔的地图中，西番国位于Tchankour以东,而不是象格鲁伯所希望的那样位于该“首府”之北。丹维尔在西番与“青海鞑靼人”之间作了区别，认为他们是两个不同的集团，但其形势在1661—1730年间确实起了变化。最后还应补充说明，如果这里是指蒙古王公，那就应该联想到该“首府”并不一定是一座能留下建筑遗址的土木城市。这些游牧王公们经常有双牙帐，一为冬牙，一为夏牙，而夏牙常常仅为一营地。所以大家很难在十八世纪的地图上找到诸如比库库诺尔王公们更为强大的著名王公首府：准噶尔汗浑台吉，他征服了西藏并与汉地分庭抗

礼。其夏牙位于伊犁河畔，俄国人称之为“浑台吉的库伦”。我们不应将此与蒙古的库伦相混淆，只有在很小的地图上才捕捉到了它。因此，如果这一首府Tchankour（如果它不是一座真正的城市）已完全消失，那也没有任何值得大惊小怪的地方。

我们还可以再作出一次尝试以重新找到该地。我们把丹维尔的地图与出于同一次“喇嘛们勘测”的同时代的汉文地图作以比较，如1760年清代的全国图，丹维尔的地图是与该图最接近的兄弟图。我们一般都可以在这两幅地图中发现同样的地貌，其中一幅地图中的地名就是另一幅图中的地名对音，其原因就不必说了。

在本应该找到我们所说的Tchankour的地方和在一种完全相似的水系中，1760年的汉文地图中两次提到了丹冲科尔，它完全可以译作Tan Tchankour。在其中之一的情况下，该词后面附有“珠克特亨”(很可能是一个满文词)，它在该地图上写于城市名称之后，附带有一个代表重要城市的地理符号；在第二种情况下，其后面附有两个汉字，也很可能是另一种满文词尾，我们不懂其意义，但它很可能是一条江。因此，我们两次找到了Tan Tchankour，而没有单独使用Tchankour的地方。另一方面，该地在汉文地图中位于Tan Tchankour江的河道以南，如果我们仔细比较一下两幅地图，那么这一丹冲科尔在丹维尔地图中是唯一可能被译作Tchankour者。我们这样定位的地点是否在象格鲁伯所写的那样距拉萨有十五日行程的地方呢？当然不可能。如果每天行程二十五或三十公里（据那些曾在这条路上旅行过的大部分旅行家认为，这是平均日行程），那末在十

五天内就可以行进至三百七十五到四百五十公里之间。只要浏览一下近代地图就会使人坚信其距离约为一倍。

还应该指出，我们无论是在自己能够参阅的所有十八或十九世纪的任何地理书中，还是在收入这些著作中的地图上或在详细列举各驿站时，从未提到过任何冲科尔、丹冲科尔，也未提到过任何与此相似的名称。

因此，是否有一首府被这些记载遗漏了呢？严格地说来，它可以不出现在由汉族官吏们所描述的路线图上，因为他们是为了宫廷或军队而撰写这些著作的。但如果他们遗漏了一座重要城市，那是令人惊奇的；如果一座重要城市未出现在通商路线图上，那同样也是令人费解的。后来它又确实在1711—1718年左右被皇帝委任对西藏进行地理测绘的专家们发现了，因为它出现在以这些勘测为基础的1735—1760年的地图中，这可能吗？它在该地图中甚至用一种相当大的城市的地理符号来表示。无论该城如何，它可能自1718年勘测以后就消失了。它们是在一次战争中被毁的呢？或者是否已完全改变了名称呢？

至于1661年向全印度供货的十四个金矿，它们在后来变得怎样了？我们在此名下没有找到它们。但最为合乎情理，甚至最为可能的是整个这一地区都盛产黄金。

同在格鲁伯和吴尔铎时代，或更为具体地说是在二十五年之后，居住在西藏的一些亚美尼亚商人在那里采购黄金，其中有一部分似乎来自西宁地区。至少这是从亚美尼亚商人霍夫罕（他于1686—1691年间居住在西藏）的帐单中看到的情况，该帐单大约是在十二年前于葡萄牙的一图书馆中发现的。

我们现在来研究另一种早于丹维尔的文献，即1705年伊斯勒的纪尧姆的《印度和中国的地图》。我们从中看到，在“青海湖”和西宁的正南方，也就是黄河之正南和“索撒玛湖”（其形状令人想到扎陵和鄂陵两大湖，位于黄河的真正源头附近）以东，有一个叫作“金地”的地方。该地图谬误百出，尤其是在水系方面更为如此。但我们可以试把该地区（东部以四川边界为限，西部由上述两大湖为限，北部以西宁为标志，南部以唐古拉山为界）置于下述限界范围内：东经97°—99°，北纬32°—35°。它包括了巴颜喀喇山的一部分和塔玛拉山脉以北地区。换言之，它部分地相当于由丹维尔记载中的Tchankour地区。

我们顺便再谈一下Alountchi一词，它使人联想到了米儿咱·海达尔的文献以及在这些地区的地名中经常出现的意为“金”的词。

在伊斯勒的纪尧姆地图及其“金地”的文献问世二十五年之后，在欧洲又出现了斯特拉伦堡的鞑靼大地图，它实际上是西伯利亚、蒙古、中亚的全部地图。这名瑞典军官于1709年在波尔塔瓦战役中被俄国人俘虏，后又如同其他许多瑞典军官一样被押解往西伯利亚，处于半自由状态。他于1709—1721年间滞留在那里，后于1722年返国。此人有关其居住和冒险的记述于1730年发表，成了一部划时代的作品。在他于西伯利亚度过的九年中，长期调查并绘制了这份地图，其中仅有一小部分涉及到了西藏。我们恰恰可以从中发现：“Tartschinda山或Altun chi，这里有一座银矿”。Altum chi山脉恰恰位于西宁以南、青海湖稍偏东南和索丰湖的东北，所以，它比伊斯勒的纪尧姆图中的Altoutchi

稍偏南，但仍基本在同一地区，它环抱西北的四川省和南部的黄河。唯有斯特拉伦堡一人在那里发现了一座银矿，而不是金矿。正如我们下文将要看到的那样，斯特拉伦堡特别不相信金矿，其鞑靼地图中也未指出任何金矿，我们相反却可以从中发现多处银矿，其中就包括这一座。我们将在另一章中再来论述这些银矿，本处使我们感到惊奇的是再一次使用了Altum chi一词。

在十八世纪初叶，西藏的金矿资源及其开发状况也由数位证人作过第一手观察和叙述。一方面是天主教传教士、嘉布遣会士（托钵僧）或耶稣会士，他们长期以来居住在西藏本土上；另一方面是汉地的文武官员，他们受帝国政府派遣以前往开展军事行动和地理考察，这是根据清朝政府对西藏的新政策行事的，而新政策又受当时威胁清帝国的厄鲁特或准噶尔蒙古小王公们的扩张政策主宰。

意大利籍耶稣会士德希德里企图使西藏受归化。他于1716年7月18日经北印度和拉达克到达拉萨，并在那里滞留了五年。他于1715年穿越拉达克（他称之为“第二个西藏”或“山地”，该地区贫瘠而令人望而生畏）。此人指出“在山脚下的河谷中以及在靠近江河的地方，土著人发现了不少黄金，但不是呈很大的天然金块状，而是呈金粉状”（英文版本第78页）。接着，他在1715年10月间穿过了羌塘，其次经过了阿里和冈底斯山附近。在冈底斯山以西有一个被认为是恒河源头的Retoa湖（正如其整个背景所提示我们的那样，这里无疑是指玛法木湖）。在该湖的两岸和沙滩中，可以发现由暴雨和融雪从阿里琼噶尔山上冲刷下来的大量黄金。西藏人和各方商贾不时前往那里采集金沙并赚取大量利

润。该湖也是朝圣地。德希德里接着指出（第85页）："该地区虽然很荒凉，又尚未开发，但同样可以由那里采集到的大量黄金和由畜群提供的大批优质酥油而为大喇嘛获得良好经济收益"。

德希德里还写道："康地蕴藏有优质黄金和白银，事实上在西藏到处都可以找到黄金，但却并不象在其它地区那样存在着矿藏。土著人仅满足于以下述方式将之与泥沙分开。西藏人在江河附近费力地搬运大块岩石并从其下挖掘出沙土。他们再把沙土抛入水槽中，槽中铺有大块草皮，然后再从上部灌入大量的水，水在流动时冲走泥土、大块沙和小石块。黄金和细沙被这些草皮中的粗硬的草阻滞，然后再反复冲淘，直到不剩有任何东西为止。在一般情况下，这里的黄金就如同沙子一般，不存在天然金块。人们一般在山脚下的平地或奔腾于两山之间的河流沿岸才能发现黄金，因为暴雨把泥沙和黄金都冲到了下游。很明显，如果西藏人懂得在这些贫瘠而荒凉的山脉中挖掘矿洞，那末他们就会得到更多的黄金。任何人一旦获得了县政府的特许证之后都有权在那里采金，但要把其所获黄金的一小部分奉献给县政府"。

德希德里还指出西藏东部的叶、洛洛和贡波也是产金地。他本人一直到达塔克波地区。他确实曾写道："在叶地比西藏其它所有的地区都有更多的黄金"。叶地似乎应被置于拉萨南部的泽当城与托克波地区之间。德希德里补充说，叶地的黄金是以较大的天然金块状存在的。他还说："在塔克波土伦（塔克波的一个地区）与大山之间……在泽里附近有一个叫作洛洛的地方，在那里可以得到很大的天然金块。它的南部靠近一个叫作洛巴的民族"。他在下文不远处又认

为这是一个“蒙昧民族，在森林中以狩猎和采集为生，有时还是食人生番”。他们严禁任何外人穿越其地区，否则从西藏到孟加拉则是很近，也很容易的。“洛巴人”的意义仅仅为“南方人”，有时又指不丹人。但我们觉得在此情况下则很少可能是指阿博尔人或米什米人。因为德希德里对他们所作的描述完全与出现在十八和十九世纪汉文著作中的猞猞蒙昧人相似。这些蒙昧人居于不丹以东，作家们把这些人与被他们称为布鲁克巴的不丹人区别开了。

最后，德希德里认为：“如果穿越塔克波地区并一直向东行，那就可到达沙漠和荒凉的工布。但我们在那里发现了许多由于黄金而变富裕的人”。

一名叫作焦应旂的汉族军官于1720年参与了清朝在西藏反击准噶尔人的战斗，因而与德希德里同时在西藏，他为我们留下了可作军事使用的一小本西藏指南《西藏志》。他与自西部进入西藏的德希德里相反，对于拉萨以西经度地区一无所知。他的西藏志涉及到西半部的内容很少，相反却对拉萨——西宁地区作了详细描述，对成都——打箭炉——昌都——拉萨一线的描述最佳。但《西藏志》仅提到一处出产黄金，即说板多：“说板多山后有金厂，有黑帐房”（即一个游牧民地区）。我们在所有的近代地图中都于东经约95°5′和30°50′之间找到说板多，它位于念青唐古拉山的正东方。包括这一有关说板多金厂的句子几乎逐字地重复出现在十八和十九世纪的地理书中，完全如同中国史学家们经常所作的那样。众人对这一藏文地名作了多种不同的汉文对音，但都很容易辨认出来。稍后在二十世纪的“民国”时代，中国地图上也提到了一个叫作硕督的地方，它很可能就是指说板多。

据十九世纪的修道院长德格定向我们提供的详细情况来看，该地距产金区不远。

我们将指出，焦应旂与德希德里相反，完全没有强调说明西藏的金产量，我们还将有机会论述汉人的这种缄默。

几乎与德希德里出于和黄金没有任何关系而穿过克什米尔前往西藏之行的同时代，又有一名帝俄臣民为寻找西藏黄金而进行了一次惊人的探险。这次调查几乎产生了持久的政治后果。

1714年，在作为彼得大帝政治的典型特征——卖力寻求黄金的气氛中，通过不同渠道向莫斯科传递了三种消息：在阿姆河流域、希瓦和布哈拉汗的领土上蕴藏有黄金；在叶尔羌河流域、小布哈拉（当时对喀什噶尔的称呼，今新疆的东部，中国的中亚部分）和浑台吉或卡尔梅克汗（俄国人对厄鲁特人或准噶尔人的称呼，他们当时在西藏的北部形成了一个强大的蒙古王国）蕴藏有黄金；最后，在青海湖畔和南部以及达赖喇嘛的领土上或卡尔梅克人、汉族人和藏族人的各小邦中都有黄金。这后两种新闻是由西伯利亚总督加加林公爵（其首府当时设在托博尔斯克）呈奏沙皇的。加加林曾从托博尔斯克派遣一名叫作特鲁斯尼科夫的“西伯利亚贵族”前往探险，其旅行时代介于1713—1714年间。

我们将在其它地方再解释沙皇怎样试图掠夺阿姆河和叶尔羌河流域的黄金，即通过贝科维奇、布霍尔兹、温科夫斯基的远征，本处所涉及到的仅仅是特鲁斯尼科夫的旅行。

某些作者把宣布这一消息和把由该旅行家携回的黄金奉献给沙皇的时间定于1714年，其他人则认为是1716年。但他们都一致认为应把特鲁斯尼科夫从托博尔斯克的出发时间定

于1713年，把他据说一直到达青海湖旅行而返归的时间定于1714年。事实上，如果考虑到当时行程的持续时间，那末往返一次至少要两年。对其旅行路线的描述不太详细，这一含糊其辞的记载导致了诸家纷注的局面。

我们仅仅注意“内阁秘书”马卡洛夫于1725年9月3日对此的记载，也就是仅仅在他返回的十一年之后。这是他在致医务官布鲁蒙特洛斯的一封有关彼得大帝的珍异物陈列室的信中提到的（这里涉及到了艺术珍藏室问题，因为黄金的样品就收藏在那里）。下面就是这封信告诉我们的情况。

特鲁斯尼科夫于1714年携带二百两黄金（约7.56公斤）返回，这是他在开采地向汉人和卡尔梅克人购买的。下面就是这封信告诉我们的情况。

首先，“在到达中国的西宁市之前，有两周的行程。该城建于喀勒干长城以远处，紧傍青海湖，被称为和硕特部的卡尔梅克人就沿该湖游牧。其黄金采自小河和自大山一倾而下的河源附近。特鲁斯尼科夫以七卢布——中国两黄金的价格采购之。他在大道旁的开采地看到了一百五十多人，前往这些开采地寻求黄金的人向他宣称，一个人在一年内各自可以得到二十、三十和一百两（即分别为756、1134和3780克左右）黄金。

此外，从该湖的右边起，“这些台吉以及大家称为唐古特的一个特殊部族从阿尔泰·科尔玛以及其它的小河中采金”。

最后，“于上文已提到的长城以远地区，在距长城有三俄里的中国达巴城以及有二十俄里的西宁城”，也从河里采出了天然金。他在两个地点看到了这种开发。汉人在河里淘

金，他用七个卢布向他们购买。这些淘金者每人每年向其汗的金库交纳一左洛特尼克（4.26克）黄金。

马卡洛夫1725年9月3日的信同样也指出，这二百两金粉要装在皮包中，于1725年2月5日根据沙皇的敕令被熔化以便使用，同样还作为样品向珍品收藏处交二斤二十五左洛特尼克（约925克）黄金。

我们现在试在地图上为这些地区定位。

第一个开发点：青海地区，西宁。它从前是进入汉地的一个重要关隘，也是汉人、西蒙古人和西藏人之间的贸易基地。塔巴就在对面偏西，俄国商人们非常熟悉它，它也出现在当时的某些地图中，如在杜赫德神父书的插图中。在斯特拉伦堡的书中，塔巴与西宁为同一城："塔巴西宁，又叫西宁"。当时的俄文文献就经常提到"西宁和塔巴"，把它们作为从事大规模交易的中国城市。格鲁伯在祈尔歇的《中国画册》中收有一种对该地1661—1662年情况的描述。"长城"似乎就是中国的万里长城，它在这一段的走向已由杜赫德标注出来了。那些比较晚期的旅行家们也都指出，万里长城事实上并没有延伸到西宁。那些线条图说明，西宁城在杜赫德时代由一段孤立的城墙保护，该城墙并未与万里长城相接。但另一方面，斯特拉伦堡的地图说明西宁处于万里长城的保护之下，在长城的东部略有收缩。古伯察（Huc）神父确实在他前往拉萨旅行的游记中写道，在西宁和东科尔（较晚期的地图中作Donkyr，可能位于西宁的西部），他曾两次翻越万里长城。

我们当然毫无困难地就可以考证出库库诺尔（其汉文名称"青海"）和被称为和硕特的卡尔梅克人。在这个句子中

难以澄清的是“两星期的行程”一句。事实上，距青海湖有两周行程（即使其西岸也罢）的地方不可能是西宁和塔巴。按每天二十五或三十公里的速度（这是大部分估计中的平均日行距离），两周行程代表着350—420公里的旅程。但青海湖的东岸距西宁只有三日行程，如亲自走过这段路的格鲁伯就是这样认为的，古伯察神父认为也不会太远。此外，只要看一下地图就可以理解两周的行程不可能是这两座中国城和青海湖之间相隔的距离。这两周是以什么开始又从哪里开始的呢？肯定不是从托博尔斯克出发，那里距该湖有数月的行程。据俄国作者们认为，特鲁斯尼科夫经克什米尔人的领土而被遣往汉地。所以他很少可能是从西北来的。因此，我们可以把这第一个金矿址置于西宁西北350—400公里处。

无论如何，大家都知道历史上曾多次提到青海湖地区为产金区。如在1844年，古伯察神父经西宁从青海湖的南部穿越该地区，他告诉我们说该地区的二十九个旗（蒙古部落）均属于清朝皇帝。这些蒙古人每两年一次入京以尽臣属义务并进奉他们“采自其河沙中的天然金块与金粉”。古伯察神父叙述说，他在穿越西藏时，经常遇到忙于在牛粪（那种用作燃料的干牛粪）火上的坩锅中精炼金粉的情况，这是他们在放牧其畜群时在各地搜集到的。奉献给皇帝的贡物一般由地方特产组成，产金部族当然会在他们那象征性的寄送物中献入黄金的。

第二个开发点：在从青海湖起的右部，于唐古特人地区。“台吉”一词在当时的俄国作家中用以指卡尔梅克王公或其领土；“唐古特”在当时或是泛指西藏人，或特别是指东北部的西藏人。后者恰恰指青海地区，在蒙古人征服之

前，那里还存在过一个很大的王国（包括今甘肃），中国史学家们称之为西夏国，其他人则称之为唐古特国。

阿勒泰·科尔玛江无疑就是阿勒坦河或金河（又是Al-tan一词），这恰恰是蒙古方言中对黄河上游（除了其发源地之外）的称呼。黄河在成为中国的主要江河之一以前，发源于西藏地区之扎陵湖，位于青海湖之南很远的地方（人们长期以来认为它发源于青海湖）。其流程形成了几道河套，并经过青海附近，在该地区则以阿尔金河之名而著称。我们不要把“金河”与另一条几乎同名的金沙江相混淆，后者是巴塘以南的扬子江（从巴塘到叙江府一段的流程）。

在万里长城以远，于上文已提到的西宁和塔巴城周围，淘金工程是不会令人惊奇的。在二十世纪时于西宁之东又存在着一些开采区并处于开发中。“在长城以远”、“在长城之后”等短语说明，这里指的是中原地区，位于长城以内；那名俄国旅行家其实是在中原之外更靠西部的地方。所以，如果从事这项活动的是汉族臣民，那也是正常的。他们的纳税对象就是中国皇帝，而蒙古人在其地区则称之为“博格达汗”。

每人每年应向该汗交付一左洛特尼克（4.26克）黄金的赋税一事令人联想到了淘金者们的年税，赴西藏的旅行家们后来经常提到应交一“萨尔索”，也就是一小袋约为5.8克或稍多一些的金粉。本处所提到的税略低一些，但也属于同样的数量范畴，这名俄罗斯旅行家简单地采取一个整数以使之换算成俄国的通用衡量单位左洛特尼克（这是用于贵重金属的一个衡量单位，该词明显是自Zoloto，即“黄金”派生而来）。同样，他明显武断地把其它数字也聚零为整了，

即卢布和中国的两数。我们确实很难设想一两黄金所获得的卢布也为一整数。另外，因为我们所在的地方是处于汉地司法管辖权之下的，所以纳税比例不应相当于西藏的制度，而应符合汉地制度，当时的左洛特尼克在重量上则相当一钱一分或一钱二分，即4.14或4.15克。

到此为止，在研究特鲁斯尼科夫所提供的资料时，都以1725年9月3日马卡洛夫的书信为基础。我们在该文献的其它文本中又发现了一些不同的讲法。如发表在俄文刊物《著作和翻译》1760年1月号中的文本。这篇有关金沙的文章的作者斩钉截铁地说他曾进入过托博尔斯克档案馆，在他于1732—1734年的西伯利亚之行中遇到了许多证人（但从1714年之后，任何人都再未遇到过特鲁斯尼科夫）。据1760年的这种说法认为，有人对靠近青海湖的第一个采金点作了与第一种文本相同的描述。对于第二个采金点，它又被具体说明“更偏南一些的地方，同样是那些卡尔梅克人和被称为唐古特的民族在深山和金河两岸以及其小河畔采金”。

在这种说法中，这些地区的卡尔梅克人也叫和硕特人（Khotote，它可能是由于下述原因而造成的，俄文中的ch和t在草书中很容易混淆）。

最后，“于距青海湖二十日行程的地方，在穿过被蒙古人称为喀勒干的中国长城之后，他在塔巴和西宁城（前一城距长城有三俄里，后一城距那里则有二十俄里）附近，发现汉人在两个地方于河中采集金沙，他在该长城之外向他们购买黄金。这一批人同样也从地下开采纯金。所有从事这项工作的人全年都要向其汗交纳一左洛特尼克的黄金”。

斯帕斯基于1827年基本上又重复了这第二种说法，其文

常常被稍晚的作者们奉为基础。正如我们看到的那样，从青海湖起经二十天的行程之后不会只到达西宁，那里要近得多。另外，1725年的信则指出是两星期的时间。“两星期”完全可以这样来解释：在到达西宁之前，二十里的行程代表着五百或六百公里，那样就很可能确实会把我们带到产金区，但肯定不在西宁附近。这样来看，十五日的行程是否是指向西宁之西北行，而二十日行程则是取道其南部呢？实在说，在蕴藏黄金的问题上，这两种说法都是可能的，后来在这些地区也发现过黄金。

其中有关民族和政治划属的资料可以帮助我们理解现在所得到的在不同程度上都有些令人迷惑不解的资料。

我们发现在汉人地区（西宁是一座汉人城而在“长城以远”，亦指中原），汉人向其皇帝纳税，这是最清楚不过的了。其次是一些“台吉”（蒙古人或西蒙古人的王公）和“卡尔梅克和硕特人”（西蒙古和硕特的一支），我们对这些人的了解甚多。我们应认为他们已内附中原，因为我们上文刚才提到的那篇1760年的俄文文章指出，特鲁斯尼科夫“向汉人和内附汉人的卡尔梅克人”采购黄金。我们可把该叙述中的这些人的地望置于金河（黄河）流域和青海湖畔（南北两岸）。

我们最后还应讲一下唐古特人的问题。据记载，他们就是生活在金河流域以及“青海湖的右（西）方的唐古特人和西藏人”。他们是否基本尚未归附任何人呢？

事实上，就在1713年，特鲁斯尼科夫可能旅行于北纬34°—38°和东经98°—102°之间的地区。对于该地区的政治属划，我们可以这样理解：一位和硕特汗——拉藏汗同时也

为藏王。他完全受到了清朝的支持并从1710年起向清朝纳贡。但如果说他掌握了世俗权，那末他也要考虑受全部藏民崇拜的达赖喇嘛无限的神权。但当时有关达赖喇嘛的情况非常复杂。六世达赖喇嘛已于1706年圆寂，但这第六辈化身的真实性受到了质疑。一名新的"真正"的六世达赖喇嘛已被发现，即出生在藏汉走廊理塘地区的一名新生婴儿。清朝皇帝承认了他，和硕特人奉他为唯一真实的化身。但西藏人在权力之争中极力排斥扎什伦布寺的班禅喇嘛，所以否认该世达赖。和硕特部沸腾起来了。因此，特鲁斯尼科夫是在紧张时期到和硕特地区旅行的。所以，和硕特人完全可能正式内附清朝皇帝。当时很难说作为藏王的和硕特汗能于1713年对那里真正行使政权。在特鲁斯尼科夫报告中提到的这些唐古特人或西藏人是否未归附汉人与和硕特人呢？沙皇似乎就是按照这种意义而理解那些所谓产金地属于达赖喇嘛的资料的。

特鲁斯尼科夫为向卡尔梅克人和汉人采购黄金时，每两付七卢布的价格又重复出现在历代俄国史学家们的著作中，无一例外。但应于此提及一例。我们于下文在有关西藏黄金不同价格的章节中再来讨论之。我们于此仅仅指出，这种价格对俄国人似乎非常有利，由此而产生了沙皇的远征计划。

对于彼得大帝为得到黄金而对传闻中布哈拉的阿姆河流域以及准噶尔人领地中的叶尔羌河流域（正如某些地图所证明的那样，当时似乎认为叶尔羌河是额尔齐斯河的一支流，以至于大家认为可以逆额尔齐斯河而上就会达叶儿羌河）存在的金矿炮制的控制计划，我们于此无法展开讨论。但在与我们宗旨有关的特鲁斯尼科夫的发现问题上，沙皇肯定是有其打算的。1721年1月19日（旧历）的国会诏书（《法律集》

第6卷，第3716号）即为明证。与这有关的是“与浑台吉缔结和约并与之建立贸易关系”的沙皇敕旨。

在俄国作家们的著作中，浑台吉是指准噶尔汗，当时就是策旺·阿拉布坦。雅姆切夫斯卡娅堡是额尔齐斯河畔沙俄的一重要基地，1715年布霍勒斯和1719年哈列夫出师不利的对准噶尔领土的征服就是从这条河起兵的。同一时代即1717年，又爆发了贝科维奇——柴卡西对希瓦方面的致命远征。总而言之，在六、七年间，彼得大帝为得到中亚和高地亚洲的黄金所作的全部努力都失败了。此外，在1718—1721年间，赴中国的骆驼队绝迹了，因而断绝了由该地区流入的黄金。

下面就是1721年的沙皇敕旨：

“巩固雅姆切夫斯卡娅堡并安置居民，拆毁除雅姆斯卡娅之外的其余所有新工事。与浑台吉媾和并与之通商；同时也与西宁和塔巴等中国城市，同样也与达赖喇嘛的驻地建立贸易关系。如此通商并非为了赢利，而是与商人同时向他们的商人派遣精明能干之士以研究有关黄金的问题，即它出自何处、有多少储量和路线如何；如果希望抵达那里，是否困难，能否夺取这一地方”。

文中确实写作“夺取”，可见这是一种彻头彻尾的远征计划。此外，我们还可以把这道1721年的敕旨与同时代的其它敕旨或由史学家们稍晚记载下来的与涉及到阿姆河或叶尔羌河流域黄金的秘密训令进行比较。我们于其中发现了一种同样的思想状态：派遣在矿业专家们陪同下的游说和考察团。如果游说失败，便试用征服，除此之外还应有计谋：在商团的掩护下派遣矿业专家或仅仅是一些刺探情报的人。德

希德里1721年提到的拉萨的"莫斯科人"是否就扮演了这种角色呢？

彼得大帝在有关征服希瓦和布哈拉汗国以及准噶尔人牧地的可能性问题上似乎大错而特错了。至于征服西藏，他甚至未敢尝试。

此外，为此则必须穿越浑台吉的辖地。但当时准噶尔人的势力却十分强大。准噶尔人从1717年末便成为西藏的控制者，征服了拉萨，他们甚至成为大清天朝的可怕对手。清朝于1718—1719年发动第一次征战以便把准噶尔人从西藏驱逐出去，但失败了。1720年发动的第二次远征才告捷。沙皇很可能在1721年1月间对这一切都不大了解。在这道敕旨颁布之后，又进行一系列的交易，其中之一的目的是使俄国人获许勘探准噶尔人辖地中的贵重金属。这些交易包括互换使节，紧接着就是温可夫斯基于1722年2月—1723年9月的出使。俄国向策旺·阿拉布坦提议一种"保护"地位，就如同主宰他们与定居在伏尔加河下游的西卡尔梅克汗阿玉奇那样的关系。正在与清朝军队对抗的厄鲁特汗也想提前获得出卖自身为奴的代价，即俄国人迅速提供对抗清朝的军援。他们之间的谈判持续了数月，甚至数年，最后因清康熙皇帝的晏驾（1722年12月20日）而终断。因为清朝新皇帝立即与准噶尔人议和。随着这种新局面的出现，准噶尔人未允俄国人勘探贵重金属的要求。温可夫斯基的出使以失败而告终，所有在属于准噶尔人的领土上采取行动的希望都破灭了，准噶尔汗对他与俄国人的关系保持着距离。最后，彼得大帝于1725年2月8日几乎是暴卒的死亡，其计划也随他而寿终正寝了。在俄国不再谈论达赖喇嘛的黄金了。

特鲁斯尼科夫探险的另一个方面也由斯特拉伦堡男爵（我们上文已提到了其地图和游记）的惹人注目的资料提及。我们再重复一遍，他于1709—1721年间生活在西伯利亚。但斯特拉伦堡并不相信特鲁斯尼科夫所说的黄金，更确切地说是他不相信西伯利亚总督加加林所叙述的一切，他认识此人并认为这是一个不折不扣的恶棍，是一个贪得无厌、谎话连篇、坏事作尽的人。他认为加加林的真实目的是企图利用民间对沙皇的任何一点不满情绪（沙皇的改革很不受欢迎）以独立于中央政权之外，从而成为事实上独裁的和独立的西伯利亚国王。加加林的历史确实有累累的舞弊和反叛行为。据斯特拉伦堡认为，他所希望的是枪炮和辎重，这些军用品的出售受到了沙俄政府的严密监视，不大愿意向其亚洲近邻们提供。加加林不知道如何才能获得这一切。所以，据那位瑞典军官的记述，他仅仅是利用特鲁斯尼科夫旅行的借口而杜撰有关叶尔羌河流域、青海和其它地方黄金的虚假传说。甚至他携回俄京并入存彼得大帝的珍宝馆中的黄金可能也仅仅是他经其手下人从布哈拉的许多淘金人手中采购的，那里有数条河流冲击着金沙。斯特拉伦堡于是便写道，加加林向沙皇神秘地揭示了金矿的存在，并使他相信这些黄金距其西伯利亚的政府所在地不远，能很容易地到达那里，但卡尔梅克人（准噶尔人）从不会忍痛让别人掠夺其金沙。所以，如果沙皇真正希望调拨给他约十万人所需的军备并允许他随军带去某些军械师和火药匠，那末他就建议夺占该地区（法文版，第1卷，第188和193—196页）。

沙皇错误地估计了厄鲁特人的势力，于是便组织了布霍勒斯的远征。这支远征军于1715年12月在雅姆切夫卡娅被困

以后于1716年撤兵班师。1716年初派去救援他的一哨人马完全被卡尔梅克人俘虏，同时被缴去的还有随军押送的属于国库的二万卢布。加加林制订的各种方案，没有一种不是以遭到重大损失而告终的。但加加林本人却变得无限富裕和强大了。这条老狐狸（正如斯特拉伦堡称呼他的那样）最终还是受到了怀疑和入狱，受审后被判处极刑，于1721年被绞死。

斯特拉伦堡几乎完全否认了所谓在布哈拉、喀什噶尔（他最后还是在该地的问题上犯了错误）等地存在任何金矿的说法。其地图（《对鞑靼地理的新描述》一书之插图）中没有指出任何金矿，相反却标出了多处银矿，都在西藏的北部和今新疆一带。

俄国作家们不否认特鲁斯尼科夫的旅行。但在发生了1718年对加加林起诉案件的时代，沙皇自己也似乎很怀疑这一故事。其1719年1月28日的敕旨即可证明之。他派遣利哈列夫少校出征卡尔梅克人辖地，委托给他的使命特别包括调查由加加林提供的有关黄金的情报并利用所有手段试证实"这一切真实与否"。

我们应该明确地指出，大家并不知道这次旅行的具体路线，特鲁斯尼科夫自从他于1714年返归之后再未露面。现在已知的所有探险都产生了详细报告及具体路线图，而特鲁斯尼科夫的旅行则仍处于极大的含糊之中。他是怎样穿越非常不信任俄国人的民族卡尔梅克人辖地的呢？他是否化装旅行呢？将来某一天神奇地发现的某种档案是否能向我们解开这个谜呢？这是一种冒险还是冒充呢？但现在是离开沙皇疯狂的计划并回到西藏问题上的时候了。

当乔治·博格勒于1714年被孟加拉总督哈斯丁派遣出使

扎什伦布寺的班禅喇嘛时，他的使命之一就是了解在西藏获得小巧的高价商品之可能性，如黄金、白银、宝石、麝香、大黄、茜草等。他在报告中指出，西藏不仅产黄金，而且还大量开采以向其所有邻邦出售。

同一位班禅喇嘛于1780年圆寂于北京，我们下文再来论述当时的形势。其弟夏玛尔喇嘛立即亡命于尼泊尔，为博得该国国王的支持和青睐，向他泄露了“拉萨附近的金银和其它矿藏的情况”。这一切都记载于一名英国经纪人获得的波斯文文献中，该文献后来刊布于契尔帕特利克的名著中了。这一资料更增加了对扎什伦布寺宝藏之添枝加叶般的描述，进一步刺激了土邦王的贪欲并促使他进攻西藏。

俄国低级军官伊夫雷莫夫在布哈拉被囚禁了七年之后，成功地越狱并于1781—1782年穿越了拉达克，在他于1784年返回俄国后，也证实了“西藏的山脉中蕴储着大量矿藏。在卫、藏、羌、工布、东各和康地等地区都有丰富的金矿，在藏地还有银矿……大家在那里既从河沙中，又从矿脉中采集到大量黄金。人们用黄金制造钱币，却仅在商业交易中作通货使用。汉人每年都用其地的产品和商品交换大量的这种金属”。他在稍后不久又具体解释说居民可以用黄金、白银或皮货纳税。

1784年被派遣出使班禅活佛的端纳（博格勒的继承者）强调指出了“西藏有无法估量其价值的黄金”。此外，在有关该地区普遍表现出来的贫瘠和西藏人不可能拥有繁荣农业的印象时，他又指出：“由于缺乏肥沃的土地和精湛的工艺，该民族缺乏一切东西。但他们均由于其丰富的地下宝藏而又以广泛的手段获得这一切。他们的矿藏和金属都可以为

他们打开无尽财源，以至于仅以此就足可以使他们购置自己所需要的一切”。仍是据端纳认为，“偶然性再加上创业思想和调查活动就已经能使他们在西藏发现许多矿藏和高价金属了。其中黄金名副其实地名列榜首。大家可以大量发现之，而且往往还是非常纯洁的。大家在河床中可以发现以粉状存在的黄金。在河流回旋的地方，黄金一般都依附于小石块上，而根据各种迹象来看，这些小石块原来都是一块较大石头的组成部分。大家有时也能发现大堆的、大块的或不规则的矿脉。粘结在一起的岩石一般都是燧石或石英石。我有几次也看到了一种宝石，不太纯洁，处于半形成状态，蕴藏在石块内”。

我们还将指出，由端纳亲自参观过的该地区就是延伸在不丹和扎什伦布寺之间的地方。

汉密尔顿于1802年—1803年居住于尼泊尔，后来又于数年间居住在北印度的尼泊尔边界。他曾听说位于玛法木错湖东北和“埃模图斯的第二条山脉以远的一座非常壮观的西藏金矿”，唯有夏季才能开发该金矿。开采者只纳微薄的税，把所有重量超过三马斯(2.8克）的金块统统上交西藏土司，自己保留下最小的颗粒。

契尔克帕特利克根据他1793年在这些地区获得的情报而写了一份有关与尼泊尔通商之可能性的备忘录，他认为英国通过尼泊尔的中间人确实可能从西藏获得金粉、金锭、硼砂和麝香。

由于这些无畏的英国探险者，西藏黄金的名声得以越来越大地向外传播，并得到了证实；同时逐步渗入到东印度公司负责人的意识以及冒险家和商贾们的梦想中了。

在同一时代，两位汉族作者冯少云和梅溪盛的报告（这就是《卫藏图识》，后由柔克义译作英文），在1791—1792年以比较平淡的口吻作了描述。该书也似乎心不在焉地讲到了黄金的存在，但没有使用过分华丽的词藻，更没有欣喜若狂的情绪。文中指出了在理塘城和达隆宗（拉里东南）地区的金粉。据1759年的另一种汉文史料记载，这种黄金存在于说板多山中，《西藏志》也把金矿确定在该地区。

所以，从各个方面（北部的俄罗斯人一侧，东部的汉人一侧，南部和西部的印度、英国人一侧）或由于各位欧洲天主教传教士，一种在该地区拥有黄金这一巨大财富的思想在西藏附近和世界上都以不同的速度而形成了，但对于某些人来说，还有下面的推理：怎样掠夺这些财富？

从欧洲人一方来说，这种寻求西藏黄金的心情导致了十九世纪那段奇怪的插曲。

英国人莫尔克洛夫特于1819—1820年间为购买马匹从印度前往布哈拉，途中穿越了拉达克。他提到了在河流（萨约克河和印度河上游）中从事淘金的活动。他还获悉在位于拉萨东南的羌塘地区可以找到金矿。但由于我们将于下文提到的各种迷信，在开采中有许多保护区和禁区。“羌塘”一词用以指整个西藏高原的荒凉地区，但在莫尔克洛夫特的书中则特别指阿里地区，即从西部的印度边境一直到拉萨界内之间的辽阔地区。

二十六年之后，一名有学问的英国军官坎宁安（精通希腊文和拉丁文，是普鲁塔克著作的阅读者之一，后来成了最著名的亚洲古地理学家之一）又步亚历山大大帝后尘，于1846—1847年间也穿越了拉达克，在那里的印度河和萨约克

河的沙滩中发现过淘金活动。他也听说过羌塘地区的黄金，一些迷信遏制了黄金的开发（而且他在这一问题上也引证了莫尔克洛夫特的文章）。当地居民还向他指出，在下游稍远一些的地方，于印度河和萨约克河两岸以及阿富汗的达尔德人地区，黄金更为丰富。

这些达尔德人告诉了他某些情况，当时他的希腊——拉丁学识尚未在记忆中消失。他们向他追述了老普林尼所说的达尔德人（Dardae）。公元70年左右写书的老普林尼在其《自然史》第6卷第19章中记载说："达尔德人地区盛产黄金"。但过去在拉达克发现的（现在仍在提及）达尔德人则为拉达克河和阿富汗河之高谷和深山中的居民。如果大家从此之后大量讨论了他们的民族真相以及他们占据的具体地望，那么我们就会知道，至少其名字自数世纪以来就长期存在下来了，并且与不大容易进入高山峻岭中的一个其气质有些粗野和充满活力的民族有关。我们必须将他们与普林尼所说的达尔德人作一番比较。但下面是一个更为棘手的问题：坎宁安在其旅行中看到了一些旱獭在挖掘洞穴（这件事本身微不足道），但它们挖掘出的泥土中含有小金片（我们始终是讲印度河与萨约克河上游）。当地居民们告诉他说，大家在该地区有时也会采到这种黄金。这明显是对坎宁安的一种启迪，也明显是对老普林尼书中另一段文字（第11卷，第36章）的解释。

"印度蚂蚁的角悬在厄里特利亚（伊奥尼亚的一个城市）的朱比特庙上，真是咄咄怪事！在被称为达尔德人的北印度人地区，它们能从土洞中掘出黄金来。这些蚂蚁自己则具有猫的皮色和埃及狼般的身材。印度人在盛夏的酷热中盗

走它们于冬季挖掘出来的这种黄金，即当蚂蚁由于热浪而躲在地穴中时。但这些蚂蚁由于气味而得到报警，于是便冲向前去，撕碎那些逃亡者，无论他们骑的骆驼跑得多快，它们该多么灵巧和残酷啊，这一切都与它们对黄金的酷爱有关”。

在普林尼时代，这种故事已经不新鲜了。它可以追溯到五个多世纪之前，即公元前430年左右著书的希罗多德时代。至少有关蚂蚁的故事几乎完全一样，但希罗多德未提到过“达尔德人”，而仅满足于讲“印度民族”。但在引证二十五个世纪以来使其所有读者都感到茫然无措的这个蚂蚁故事之前，我们还应具体解释一下它出现的历史背景，希罗多德为了撰写其有关东亚的“调查”部分时，曾滞留在波斯人的苏萨城内。他有关印度的资料主要来自波斯人中。波斯人自己又不仅仅通过其邻邦而获得有关印度人的资料，而且还因为在公元前500年左右，大流士曾派遣卡利安德的斯拉克斯出征。此人从卡斯帕提洛斯（明显是印度河畔距大陆很远的一座城市）兴师，沿河顺流而下直逼大海（但希罗多德认为印度河向东南，而不是向西南流去），后来又从那里出发沿印度海岸向西航驶。当时认为该海岸几乎以直线由西向东延伸，尚未有其半岛形状的概念，完全如同隐没了的非洲南半部一样。最后，斯拉克斯经海路班师回朝。希罗多德认为，印度和印度河（假如确实是指此地）是有人居住的世界东限，在以远仅有一片沙漠石碛。我们将看一下在这些瀚海中发生的情况。

印度居民众多。希罗多德曾说印度人形成了世界上人数最多的民族，并描述了其中的几个部族，他们中有许多人在大流士的军队中作战。这些人形成了波斯帝国的第二十个行

省。在纳贡方面，他们自己交纳的数额几乎与其余十九个行省所纳贡的总和一样多，他们的贡物用黄金交纳，而几乎其他所有民族则都用白银交纳。贡品多达三百六十个优卑亚岛塔兰（每个重25.920公斤，这样总共约为9331公斤）的金粉。下面就是希罗多德的记载：

“印度人大量拥有并从中提取一部分向国王交纳上文提到的金粉贡赋的黄金，他们是以我即将叙述的方式而获得的……印度的其它部族都与卡斯帕提洛斯城和帕克提人地区为邻。对于其他印度人来说，他们位于大熊星座和北风一侧。这些人基本如同大夏人一样生活。他们是印度人中的最大的黩武之士，也正是他们前往寻求黄金，因为被风沙变为沙漠的地区就位于这一侧。在该戈壁和沙漠中，生活着一些并不完全有狗身大（但却超过了狐狸）的蚂蚁。波斯国王也有几只这样的蚂蚁，都是从那里捕捉的。这些蚂蚁在掘其土洞时，便把沙土掘出了地面，正如我们的蚂蚁在希腊所作的那样，而且它们也与希腊蚂蚁完全相似。但它们掘出的沙土中含有黄金，印度人前往沙漠中寻求的正是这种黄金。他们每人乘一辆三匹骆驼一套的车，母骆位于中央，左右各有一匹被套绳拴着的公骆。人骑在母骆上，为了这项工作而必须用心将它与很幼小的骆驼分开。骆驼奔驰得至少也和马匹一样快，而且还可以驮载很重的负荷物……这就是前往寻金的印度人之装备，为能在最炎热的时候采集到黄金而精心计算其行程，因为当时太阳的热度迫使蚂蚁藏身于其洞中。阳光在这些地区于黎明时（而不是如同在世界其它地区那样于正午）的热度最强，即从它升起到集市结束（正午前）最热。据说它于此刻在那里的热度比在希腊的正午还强，以至于使

印度人在每天的这一时辰都被迫钻到水中。在每天正午时，太阳在印度人中并不比在其它地区更热；在午后，其热度也变得比在其它地方的清晨还弱，热度随着太阳的西垂而减小，一直到它西落时，大地就变得非常凉爽了。

当印度人来到他们选中的地点时，便用这种沙土装满他们携带的所有口袋并匆匆忙忙地返程。因为据波斯人说，由于气味而惊动了的蚂蚁会群起而追击。而据传说，任何一种动物都没有它们跑得快，以至于在它们集结时未能向前逃跑一段距离的人都会在那里丧生。跑得比母骆慢的公骆很快被甩在后面，于是只有把它们解脱，但要一个接一个地解开。希望尽快回去照顾它们留下的小驹的母骆永远不会放慢速度。据波斯人声称印度人就这样采集了其大部分黄金；他们也从自己的地下开采，但数量要少得多”。

这一故事经过了坎坷的历程。从那些坚信不已的编纂人到抱有怀疑态度的译者，它在西方（希腊文、拉丁文、阿拉伯文和欧洲的主要语言）著作的范围内经历了所有这些时代，许多人都试图解释清楚它，但又零星地增加了一些进一步使其神秘性的细节。

在希罗多德于苏萨城撰写他的著作与其文要晚三个多世纪的老普林尼之间，又产生了对了解东方是至关紧要的一系列事件：亚历山大征服马其顿。亚历山大大帝（卒殁于公元前323年）在征服了大夏之后无疑曾进军到旁遮普。希腊人在这些地区停留了很长时间。亚历山大的战友尼亚格奉他的将令出兵刺探情报，以便为希腊人确定一条从印度河口经海路回师的道路。因此，尼亚格与卡里安德的斯拉克斯作了几乎是同样的旅行，一直沿印度河顺流而下，然后又长期沿印

度西海岸航行，那里生活有以鱼为食的人……大家知道尼亚格的船队是怎样几乎全军覆没以及尼亚格和亚历山大是通过什么奇迹而会师的。尼亚格不会不带回有关所经过地区的许多资料，希腊舆地学家斯特拉波（卒于公元25年）在其舆地书第15卷中为我们保留了他的记载。斯特拉波同样也使用了梅加斯特纳的资料，后者也与亚历山大本人同时代，曾任第一位塞流西国王派驻于一位印度国王处的大使。尼亚格和梅加斯特纳这两名证人又使该故事返老还童了，甚至更增加了我们的疑惑不解。公元一世纪的斯特拉波和普林尼以及后来到二世纪时的阿里安在其有关印度的著作中也都如同希罗多德一样使用了他们的资料。

我们于上文不远处已看到，普林尼为希罗多德的记述增加了达尔德人的名称。斯特拉波又增加了某些新内容。我们再回到能寻找黄金的蚂蚁问题上来，尼亚格声称曾见过它们的皮，声称完全与豹皮相似。

至于梅加斯特纳，他在这一问题上为我们提供了下述一些细节。他说："在达尔德人（大家就是这样称呼印度东部和山区的主要民族之一的）地区，有一片其四周约为3000行程的高原，其山脚下就是金矿，完全由魔怪般的蚂蚁挖掘，这些蚂蚁至少可以说完全如同狐狸那样大，而且具有特别快的速度，仅以捕捉猎物为生。这些蚂蚁在冬季掘土。它们如同鼹鼠一般以清理出来的泥土在洞口筑成一座座小丘。这些清理出来的土实际上是金粉或尘埃状的黄金，只需要稍微以火加热。所以附近居民以骡子驮载的方法运走尽量多的金土，但却要分外注意藏身。因为如果他们公开行动，那末他们就将受到蚂蚁的攻击，被蚂蚁驱散和受到追击。如果蚂蚁追上

了他们，那末甚至会把他们及其骡子统统扼死。为了使蚂蚁的监视落空，达尔德人到处都陈放一些肉块，当蚂蚁散开时，他们就可以随心所欲地取金粉了。此外，他们还被迫出卖粗沙，用随便什么价格就可以出售给前来拜访他们的商人，因为他们对于冶金属一窍不通”。

与希罗多德的著作相比，本处的新内容是骡子取代了骆驼，而且也不再牺牲牲畜以拖延蚂蚁的追袭了，而是用一些肉块来吸引它们，再没有等待其小骆的母骆了。此外还有另一种对冶金史家们颇有用的资料：达尔德人（Derdes，无疑就是数年之后普林尼所说的Dardes）不懂得加工金属而是出售粗矿沙。

斯特拉波在其同一部著作的第15章中也补充了一种来自某部为人鲜知的史书中的资料，但他未作具体说明（既不是尼亚格又不是梅加斯特纳的著作），它为我们的这种含糊的印象又增加了一种令人百思不得其解的细节：有些寻金蚂蚁长有翅膀。

印度和波斯的这种残酷、食肉、疾驰、炎热时入睡，如同肥胖狐狸一样大、皮毛之颜色如同猎豹、长角、长翅、善于掘洞、大采金又使人无可奈何的动物到底是什么呢？从来没有人描绘过这种神秘动物的草图，无论毕丰、格斯奈——威尼斯人马可·波罗书的绘图者，还是科斫玛书插图的绘制者们都一概如此。但这一切都使我们分别联想到了麝麂、蝾螈（无论是真还是假）、牦牛和龙。那些为我们描述安尼德特和耶蒂人的形像者们也如此。他们是否属于一种已消失的人类呢？他们是否是对一些臆想的和荒诞古怪之故事的七拚八凑呢？为什么我们对这一切都没有掌握任何资料呢？他们是

否是乌拉尔河上游的独眼阿里马土波人（另一种采金人）经常与之搏斗的一种狮身鹰头鹰翼怪物的同类呢？

我们实际上不知道这种动物的任何形象。现在应该指出，继斯特拉汲和普林尼之后，这一故事在某种意义上被简化和失去吸引力了，它在传播过程中又失去了某些细节。公元二世纪的阿里安就已经仅仅提供了一种经简化后的说法，而且他本人对此也略有怀疑。尼亚格和梅加斯特纳证明了这一故事，但应再重复一遍，他们仅仅是通过传闻而获悉的。尼亚格在希腊人的营地发现了这种动物的皮、常有人为他们带来这种皮货。梅加斯特纳未亲眼见到一切，只是有人向他叙述过甚至比狐狸还大的巨蚁，挖掘金土作穴。阿里安写道：“至于我本人，由于我对这一问题不能叙述任何可靠的情况，所以我更主张对这一有关蚂蚁的故事置之不理。”由于这一事实，任何人都未亲眼见过这种抢夺黄金的场面，甚至有关其皮和角的证人在公元一世纪之后也后继无人了。被视为传说中的希罗多德的蚂蚁很快就从严肃的史著中消失了，一直到某名于印度服役的英国军官在印度河畔发现了在一片金土中掘洞的旱獭那一天为止。旱獭可能很久以来就这样作了，而在当地未曾引起过如此之注意。但需要等待旱獭、黄金和十九世纪拉丁化的欧洲人的机缘才能使这一故事有新的起点。

如果有人在1846年能看到对老文献作的生动的说明，那么这一故事为什么不可能是真实的并应归于该地区呢？坎宁安还写道，这些印度的蚂蚁“无疑就是西藏的旱獭和鼠兔，它们在挖穴时把含有金属的土抛到了地面”。因此，它们不是一些特大的神奇爬虫，而是很小的哺乳动物。

五十年之后，基督教传教士弗兰格（他的大量出版物现在仍受重视）也提供了一种类似的证据。他在1900年之前于数年间生活在印度河上游北岸的卡拉兹（位于列城和卡尔吉尔的经度之间，也就是在藏斯喀尔谷稍西和苏卢谷稍东处，今天仍有某些人认为那里是著名的蚂蚁区），曾向当地居民调查过有关该地区采金动物的故事。他提出问题不久就得到了回答，在数日间就搜集到了两种有关动物采金的长篇故事，甚至还有人向他指看正在这样作的动物，它是一只很小的走兽，比一只狗或狐狸还要小得多（令人遗憾的是作者未提供其名）。但该传教士又补充说，这一故事在印度和希腊之间得到了广泛传播。他本人未亲眼看见从事这种活动的动物，而相反却沿印度河两岸（从萨斯波拉到达特锡克）看到了古代采金的许多遗迹；仍于同一地区中，在八十公里的大地上挖得满目疮痍。在他生活于拉达克这一地区的时代，大家开始关心搜集这些矿址中的金属了。

无论如何，这里的神秘性并不在于黄金的存在，而是其名令人无所适从的那种谜一般的动物。

在今天，由希罗多德使用的那个希腊字murmex（拉丁作家们忠实地重复了它）在这段文字中作了很笼统的解释，如同指一种哺乳动物。意指爬虫的“蚂蚁”仅仅是大家所赋予其意义的第一种（如在尚特兰的辞典中）。这种情况在动物名称史上并非是绝无仅有的现象，仅仅在使用法文的例证中，我们就知道有海象、猫头鹰（又叫猫）、蝙蝠(秃鼠)。因此，如果某种“蚂蚁”并不真正是一种爬虫，那也没有任何奇怪的地方。

所以，我们应该承认，同一种现象在我们上文已大量论

述到的印度史诗《蚂蚁之黄金》中的“蚂蚁之金”又起了同样的作用。这些“蚂蚁”是否也是哺乳动物呢？或者有的地方是指蚂蚁，而其它地方又指哺乳动物呢？莫尼埃——威廉的梵文辞典从未指出Pipilaka一词是指一种被认为系由蚂蚁挖掘出的黄金，它可能是指这种爬虫之外的另一种动物。

但坎宁安的心中却有类似的想法，因为他指出了一种他个人觉得引起注意的巧合：旱獭皮很多见，此种动物在该地区广泛存在，西藏人称之为phyi-pa、chipa或chupa（我们还记得，这些字都按英文方式转写过）。印度人是否在phyi-pa和梵文或孟加拉文pippilaka之间混淆了呢？

但我们应注意它们之间在语音或拼写方面的相似性，它们是否是两千年或更久之前的发音（谁又知道其发音如何呢？）我们不要沿这条路走得太远了。此外，还有许多其它谜底。

坎宁安有关拉达克的著作出版于1854年。无论大家对《摩诃婆罗多》中的蚂蚁作何感想，我们总可以说大家从此已不再讨论对这种动物不是一种爬虫而是一种哺乳动物的信仰了。其余的问题仍在继续讨论。由希罗多德的帕克提人和卡斯帕提洛斯到普林尼的达尔德人，在确定产金区的地理问题上实际上没有困难。

首先应指出，希罗多德没有使用“达尔德人”一名，甚至也没有提到与之相似的任何民族。他没有指出当时是以什么名字称呼前往寻金的印度部族的。他仅仅指出这些印度人与其它印度人相比居住在北方，与卡斯帕提罗斯城和帕克提人（疑为指帕提亚人，即安息人。——译者）相毗邻，是一个比较尚武的民族，他们的生活与大夏人基本一致。但是，

如果说他在其著作中多次提到了大夏人（大夏人很久以来就被考定为巴克特利亚人），那末他无论如何也从未向我们指出过他们是怎样生活的，即他们究竟是游牧民还是定居民，是牧民还是农民，他们信奉的神旨和风俗习惯如何等等。我们知道他们属于波斯帝国的第十二个行省，用白银纳税，大流士把那些他希望惩罚或使之无法作乱的民族和人士驱逐并流放到了大夏。在波斯大军中曾提到过这些大夏步兵和骑兵，还有他们使用的芦苇弓弩和短矛枪。我们不再于这些寻金者的问题上作进一步论述了。

对于帕克提人和卡斯帕提洛斯城（也可能为他们的主要城市），我们只知道他们属于波斯帝国的第十三个行省，用白银纳税，身穿皮衣（因此，他们可能来自一寒冷地区），在大流士部队中作战，以弓弩和短剑武装。奉大流士的将令前往侦察印度河流域的探险者斯基拉克斯也是从卡斯帕提洛斯出发的，因此该城位于印度河畔。他可能从那里沿印度河向东而下一直到达海洋，然后又从那里经海路返回埃及（希罗多德使该河的流向与实际情况正好相反了）。

在一般情况下，大家都一致认为帕克提人地区是今阿富汗的东半部（现在尚叫作帕克提亚，即当时的帕提亚人或安息人）。对于卡斯帕提洛斯城，大家的看法上有分歧，或者是把它确定在印度河上游的某一地点和今阿富汗——巴基斯坦边界地区；或者是把它确定在几个纬度线以南的地方，此地被考定为古印度的卡西亚帕布拉或托勒密所说的卡佩斯拉城，大家认为它就是今天拉维河畔的木尔坦，位于今巴基斯坦旁遮普的北纬30°稍偏北的地方。这第二种比定法是由坎宁安本人于1871年提出的。印度沙漠距那里确实不远，这也是

由巴尔盖在希罗多德的《七诗圣》的版本中所选择的定位。另一位译者拉卡里埃尔似乎也断定托尔沙漠就是希罗多德所说的位于印度东部的沙漠。

事实上，从木尔坦（可以被视为位于更靠印度河上游的一个地方）起，沿河直下就可以到达海洋，即使该海不在东部也罢。

但普林尼毫不犹豫地写道，前往向蚂蚁抢夺金矿者是被称为达尔德的民族。他提供了与希罗多德同样的细节（蚂蚁在炎热时入睡，当骆驼的气味惊醒它们后，便向骆驼扑去等）。他还补充了有关这些蚂蚁的皮毛、身材和角的一些细节。继他之后，大家往往普遍把希罗多德所说的蚂蚁故事确定在普林尼所说的达尔德人地区，后来西方人在十九世纪时就认为达尔德人即今之达尔都人（尚需考证），因为这些名称恰恰相似。由于旅行家们在印度河上游河谷及其支流萨约克河中亲眼看到或在当地听说了由动物如此开采的金矿。

我们不能毫无保留地使用“达尔德人”一名。大家在普林尼和斯特拉波的著作中就发现了它，并有人将之比定为梵文Darada。但它主要在十九世纪时才重新出现(它今天已有了一种新的用法）。据作者们认为是指吉尔吉特、奇拉斯或位于北纬37°—35°和东经73°—74°3′之间的整个地区，也可以仅仅指巴勒蒂以西的居民。Dard或Dardou这些名词往往具有比较广泛的意义，在位于偏南的平原地区居民口中用以泛指印度河流域山区的部族，那些粗犷和尚武的人。有人也很想把他们的先祖说成是野兽（这种特别黩武的性格明显使人联想到了希罗多德，但该资料微不足道）。我们还将指出，达尔德人从来不这样称呼自我，而任何一个民族也未曾

说过“我们是达尔德人”。总而言之，达尔德完 全是另 一回事。

另一方面，最近有人希望更具体地重新考定寻金者达尔德人的地望，特别是在流经卡吉尔的印度河支流苏卢河之山谷。该地区比吉尔吉特和希拉斯的达尔德人地区更为偏东。最近的旅行家们也谈到了该谷地中的“达尔德种族”。这里很偶然地把一个如此古老的名字运用到了一个现代人集团，即在那些许多战争和入侵使各民族迁移、动荡和互相杂混的地区。就在二十世纪后半叶，我们有时仍有这种确切考定由古代希腊和拉丁作家们所描述的事件的舞台的愿望，这无疑是十九世纪欧洲人思想状态的残余，他们都希望前往亚洲腹地寻求其发祥地和希腊佛教艺术之源。

藏斯噶尔河谷、苏卢河谷、印度河和萨约克河上游，东经76°和77°之间地区可以被视作在数世纪期间属于吐蕃的辖地范围。那里的文化现在大部分还都属于西藏文化。我们确实可以说该地区属于对西藏黄金的研究范畴。但我们对于阿富汗的帕克提亚却不能如此武断，而希罗多德确实认为寻金的印度人是帕克提人的近邻，达尔德人在历史的过程中有过迁徙。所以，对现今所谓达尔德人地区的定位从文献的逻辑来看是可取的。但我们觉得把这些河谷视为希罗多德所说的那些谷地似乎还有一种巨大障碍，即有关骆驼的故事。实际上，印度人抢金的全部技巧都是以骆驼的高速度逃跑为基础的，更具体地说就是失去了它们那尚在哺乳的驼驹的母驼。“蚂蚁”是奔驰最快的动物。但我们在所有的游记故事和该地区的照片中可以看到什么呢？那里仅是一些危险的通道，难以通行的道路，陡峭的羊肠小道，不时有滑坡、大雪和湍

流；到处是山，山，还是山；苏卢河谷在五、六千米的高峰之间奔流；大家在那里骑着普通马、小矮马、骡子缓慢地前进或步行。近代少有的几条路都要付出无数辛苦，而且也相当危险。谁可以在类似的道路上奔走呢？母驼的全部历史会使人联想到一块草原，至少对于金矿址本身来说是这样的，位于一片其距离相当远的地方，以使印度人在偶然重新到达山脚之前有足够的时间"摆脱"其追击者。但如果考虑到失去其小驹并急于重新找到其"子女"的母驼的情况，那末出发点也不可能距金矿址有数日行程之远。母驼在离开其驹的数小时之后，很可能便开始希望返回，因此肯定无法使它们在很长时间内向沙漠前进，即使是强行也罢。它们很快就会尽一切努力返回其驼驹处。金矿址可能位于不足一整天奔驰的地方。我们应承认，所有这一切丝毫不会便利我们的定位工作，在距我们刚才讲到的地区附近，很难找到任何一块可以使极快的骆驼奔驰的平原或荒凉的沙漠高原。

我们还需要或把卡斯帕提洛斯城置于木尔坦（正如坎宁安所作的那样），并把我们的研究引向托尔沙漠。但据我们所知，该地区没有任何产金的名声或传说。所以印度河上游地区的产金特征是众所周知和得到明确证实的。我们或者是把他们的地望大大地向东和东北推进，置于塔里木盆地或西藏高原。

现在属于中国新疆的塔里木盆地西部有数条江河流经（叶尔羌河、于阗河、尼雅河和克里雅河）。在十八世纪时，该地区叫作喀什噶尔或小布哈拉，它当时是产金区。我们是否还应证实从希罗多德时代起就在那里收获黄金呢？如果不越过难以跋涉的山口和危险的道路，那末就不会到达这些山

谷，无论是从哪里来，甚至即使把帕克提人推向比今阿富汗更偏北的地方也罢。但至少就其地域而言，这些具有几十公里的地区有时也有平原，那里可能会使母驼疾驰，一直到达西北的喜马拉亚或帕米尔那些令人生畏的山脉脚下。无论转向哪一侧，都必须翻过这一关隘。

最后还应指出，我们在塔里木盆地没有搜集到与希罗多德的蚂蚁故事相似的传说。但这种定位法却吸引了某些作者：雅库布在其1831年的《贵重金属史》、海伦和瓦尔特海姆于1834年都是这样作的。此外，这后一个人还有一种有创造性的见解：由尼亚格所观察到的动物皮被认为是能找金矿的神秘动物脱下的。如果我们确实希望采取这种新词义，那末它可能仅仅是鼬狐（沙漠地带的一种小狐狸，在中亚很普遍）的皮。鼬狐皮被世界许多地方，尤其是中亚产金地区的土著人用来采集金片。他们在河流底部铺上带毛的皮，常常是绵羊皮。金片被挂在毛上。只要把皮子从河中取出并晒干，然后再摇动和用刷子刷洗就可以搜集到金片。

有人会反驳我们说，鼬狐没有角，应该找到一种长角的小动物。我们对此尚无对策。这些事件甚至还会变得更加复杂。事实上，在1868--1869年间，希罗多德有关蚂蚁的故事得到了一次奇怪的复活。

为了能对禁止欧洲人进入的尼泊尔和西藏进行测绘，英国在印度的机构曾组织、培训过土著地形地貌考察家。这些人化装成朝圣者或商贾，有时也成功地躲过尼泊尔、西藏和汉地当局的不信任情绪，这就是同样也很著名的蒙哥马利的著名“班智达”。英国有关这些被严密封闭地区的最早地形考察结果就应归功于他们。这些“土著考察人”中最为积极

者之一辛格于1867—1868年间成功地进入了西藏腹地。在这次长途跋涉中，他经过了一些金矿址，其中有的已被开发，余者明显已被遗弃。这些地区的藏文名称分别为：托克雅伦（东经81°40′和北纬32°25′）及其附近地区托克娘莫、托克萨伦、托克拉约克、托克达伦、托克巴贡、萨伦等，所有这些地区都位于约为东经81°和82°与北纬32°25′和33°之间。该地图发表于1868年伦敦的《皇家地理学会会刊》中，并且附有蒙哥马利上校据班智达的报告而作的有关此人从尼泊尔到拉萨，又从那里沿布拉马普特拉河上游进行旅行的游记，其中对矿藏的描述刊布于1869年同一刊物的下一卷中。

该班智达并非出于偶然而前往该地区，相反却是由蒙哥马利所要求的，他确实曾计划获得有关这些金矿的确切资料，当时已通过传闻而获悉了其存在和规模，但其地望却仍不明确。斯特拉赛于1846年得以抵达玛法木错湖，他根据传闻而把主要金矿置于"盐矿"的北部或东北部十日行程的地方，而盐矿本身又位于玛法木错湖北方很远的地方。顺便说一下，这里是否指康地的西北边境呢？或在一个叫作萨尔——巴希亚的地方。

我们的班智达于1867年通过拉萨和甘托克的西藏人向他提供的资料而对要前进的通路获得了一种比较明确的看法。最后，当他再次出发（这次是从巴德里纳特峰开始）后，于1867年7月翻越了马纳山口，由熟知路线的商人陪同。他于8月末到达该地区的主要金矿址托克雅伦。由于西藏当局为他制造的困难，他仅在那里停留了数日。

下面就是由蒙哥马利根据路途中的记载（只要土著探险者们还在活动，这些人的名字就不会发表）而撰写的对辛格

及其同伴们参观过的矿藏的描述。

因此，他从西南而来，再次自珠穆朗玛山口而下，在一块孤立的大平原中发现了托克雅伦营地，其帐篷的主要颜色为棕红色，该营地与西藏的所有营地都相似，但更大一些。该地位于海平面之上16,330法尺(其海拔高度为5000多米)。他参观了营地长约达克·明·玛尔的帐篷，这是一座竖立于一宽大壕沟底部的圆帐篷，位于地面七、八法尺（约2.50米）之下，设有阶梯。他怀着赞赏而又不愉快的心情提到了那些大黑狗，它们随时准备扑向任何接近帐篷的人。金矿址中已被开发的部分是个长10—200步和约25法尺（近8米）深的大洞，大家通过阶梯和一个斜面才进入其内部。随着挖掘、掘的土便被抛向四面。当班智达参观开发金矿时，该洞约一英里（1,609米）长。他们用一种长柄镐挖地，偶而也使用铁锄。用以制造这些用具的铁来自比萨希尔和拉达克等地。就在营地本处有一个能修理这些农具的铁匠。

一条河沟通过矿区，这就使矿洞的底部在白天更象是一片沼泽泥潭，但河沟有益于淘金。他们用一条大堤把水阻拦起来，让水通过一条斜坡小渠流出堤外。他们在渠底铺一块布，用一些石块将之维持在水底，以使水底不呈平面状。当一名矿工把从洞中掘出的土带来并撒在水渠中时，另一人则用皮囊使水流入小渠中。水冲走了较轻的土块，但黄金微粒便落入了不太平坦的底部，只要掀起石块就很容易收起黄金。收获似乎很大，有时甚至可以得到很重的金块，班智达曾见过超过两英镑（900克左右）的一块黄金。

班智达还叙述了该地区极端寒冷的气候，甚至在9月间即如此了，冬季必须穿皮衣。他指出那里的帐篷都支在有

七——八英尺深的洞底以便防风。但尽管寒冷，西藏人仍喜欢在冬季工作，夏季有300顶帐篷，冬季可达6000帐。因为冬季地冻，能经得起负承而不会有因塌方受碍的危险。

我们介绍了这些细节并不是没有原因的，班智达所记述的这段文字后来确实如同或超过了对我们上文已提到的希罗多德的那一段著名文字的研究、分析和剖析。

该文献于1868—1869年间就被文人界所熟知了。从1869年3月16日起，我们可以在伦敦的《保尔·玛尔》杂志中读到劳林逊的一篇考释文，因为劳林逊本人也关心亚洲的古代地理学。作者在这篇考释中立即在班智达和希罗多德的文献之间作了比较："任何人都不能阅读班智达有关西藏矿工的记述，他们生活在地面之下七、八尺的帐篷中，在淘洗其中所含的黄金之前，挖掘出的土就如同小山一般。这尚无须提及希罗多德著作中对蚂蚁的描述"。

由此开始便出现了一批受某种狂热支配的西方的希腊和东方学者。这里证明了辛格所说的西藏矿工和希罗多德所说的蚂蚁是同一种表现形式，说明西藏才是希罗多德所描述的地区，那里与帕克提人和卡斯帕提洛斯人为邻。我们还应从这种比较中一一排除逻辑中的障碍，这类障碍是不乏其例的。思想中的创造性会带来奇迹。我们于此仅能对形成了学者们之间生动辩论的一系列方法、感想和驳辩进行一番概述，这场辩论今天仍未了结。

有关这一问题的最为可观的工作是丹麦教授谢尔恩的论著，首先于1870年出版，后又于1873年分别用丹麦文、德文和法文三种文字在哥本哈根出版，接着于1875年又根据略作删节的法文版而出版了英译本。我们可以于其中发现于此之

前发表的全部著作的长篇书目，其中包括古代作家们有关一问题的段落（请读者参阅这些出版物，我们不认为于此重复这些书目是必要的）。我们从中可以发现对这一问题的各种讨论：对动物所作的定义、对帕克提人和卡斯帕提洛人地望以及金矿址地望的确定、排除明显的矛盾等。

第一种排除：在第一种希腊史料中是否仅仅是对murmex（旱獭）一名的误写呢？但这种由某些人提出的假设在事实面前是完全站不住脚的，上文所提到的古代梵文文献也在以有关这种我们不得不注意的特殊方式开采的黄金问题上使用了一个泛指爬虫的词。

我们还应补充说明，我们通过这种论据便可以回答由波斯人或其他民族为了向猎奇者们掩饰其黄金的真正来源而故意散布的一种错误流言的假设。这类“流言”在历史上也并非罕见，但它在一般情况下是不会传播的。

从1870年起，流传最广的看法认为这里确实是指一种动物，不是一种爬虫，而且还是一种掘地穴的哺乳动物。我们可以发现有人曾认为是鼬狐、鬣狗、豹、仓鼠，或者据坎宁安认为是旱獭或兔子。坎宁安的假设在这一点上是有意义的，这不仅仅是一种逻辑推理，而是直接观察的结果。他亲眼看到了挖掘金土的旱獭，还有人向他断言巴尔蒂人有时也搜集这种土。但当时某些人指出，希罗多德所说的动物特别凶暴、敏捷，而旱獭却温和、迟钝。这就是其症结所在。但如果这些动物中没有任何一种合适，那末也可能是指一种已完全绝种的动物。正如维吉尔所说的那样，它成为“追求黄金的可恶渴望之受害者”，最后被人类完全灭绝了。由关心该问题的一学者提出的这种论据则被谢尔恩教授当做幼稚可笑

而摒弃了。今天，那种认为由于诸如“生态学”那样的原因而使某种动物灭绝的思想似乎也不是不可能的。但如果我们坚持这种假设，那末动物掘洞采金和后来的整个讨论就一去不复返了，多么遗憾啊！

但谢尔恩教授则持另一种看法，他是受一种视觉的相似性而启发的(至少是想象的视觉，因为他从未亲眼看见过)：为了防风而在沟底建立如此之多的帐篷和抛在沟边形成小山的掘土从远处望去不是与洞穴不可思议地相似吗？它们难道始终都不是那些由班智达提及的圆锥形小丘和洞、那些由于严寒而从头到脚都有穿有皮衣和在附近挖掘与活动的西藏人吗？其次，这里也是指一片沙漠。古代那些提供资料的人在遥远的地方是否把穿着以这些动物皮制成的服装者视为野兽了呢？我们还应提一下从前丹麦人是如何发现了穿驯鹿皮的拉普兰人时几乎把他们看作是驯鹿（谢尔恩书，第229页）。所以，西藏矿工身穿皮衣。更何况，对于终生都未曾见过活的或死的西藏人的谢尔恩教授来说，他根据曾在蒙古见过西藏人的帕拉斯之介绍而认为西藏人的面目都具有“与猕猴面目几乎是令人不可相信的相似性”。这一切都会取悦于最早的神话爱好者们，也可能几乎会使西藏人感到极大的恼火，因为西藏人恰恰把他们的先祖归于岩罗刹女与猕猴之婚合。如果谢尔恩知道这一神话的话，那末我们就可以联想到他由此而得出的结论。我们还应补充说明：该教授继续解释了他们奇特的风俗习惯，如伸舌挠耳以表示问好；根据班智达辛格的描述，他们睡觉的姿势是俯在膝盖和肘膊上，也可以说是用四肢睡，头扎在膝盖处，成群地住在外面。该教授继续写道：大家可以想象一下面前的几百名西藏人，身穿皮衣，

就这样互相挤在一起睡觉的情景。

另外一种吻合：西藏矿工更喜欢冬季工作，因为据辛格认为当时没有塌方的危险。而普林尼也指出，蚂蚁于冬季忙碌并于夏季睡觉。谢尔恩也引证了斯特拉波书第15章第1节中的一句被归于梅加斯特纳的话。据后者认为，这些蚂蚁于冬季掘洞并如同鼹鼠一样在洞口堆土。此外，这些印度蚂蚁（始终据同一种史料认为）以狩猎为生。谢尔恩又补充说，班智达确实向我们指出，这些西藏矿工也以猎狩野牦牛和其它野兽为食。此外还有：矿工们常常受到强盗的攻击，因而才豢养那些令人望而生畏的看门狗，许多旅行家们都讲过这一故事，班智达又重复了它。难道这些如此凶暴和如此疾奔并扑向印度人（希罗多德的看法）的动物不正是西藏人的犬吗？

但还有一个小难题：角的问题，即如同厄利特里亚的海格立斯庙中的角，大家也认为这是一种抄写错误。据沃尔（他也支持把这种动物考证为鼹狗）认为，不应将该词读作Cornua（角），而是Coriá（经加工的皮革）。也可能他们把Cornua理解作了“长牙”的意义，如“象牙”。严格地说，我们甚至可以认为这里确实是指角，由于大自然的功力而使之很奇特地生长在一般是无角的动物身上了（我们确实可能应回顾一下所有这些假设）。总而言之，“角”的问题实际上并不棘手。谢尔恩的解释认为西藏人完全可以穿皮衣或兽皮，并且上面钉有该动物的角，很可能是作为装饰物或帽子使用的。他举出了一个例证，有人已向他证明，这里恰恰是指西藏人。在谢尔恩看来，这件事不仅是合乎情理，而且他还直言不率地宣布：“我们丝毫不能怀疑这种典型西

藏人的头戴并不是向参观厄利特里亚寺庙的人讲叙的故事中所说的那些头饰”。

他在最后的总结中排除了怀疑的苦恼：“我们认为这一故事中再没有任何故弄玄虚的地方了。掘金的蚂蚁原来既不象古人所想象的那样是真正的蚂蚁，也不象许多著名学者假设的那样为较大的动物（由于其相貌及穴居生活方式而被误作蚂蚁），而是有骨有肉的人，即西藏的矿工，其生活方式和装束在非常古老的时代就完全如同他们在今天一样了”。

我们不应忘记，对于象谢尔恩那样的欧洲史学家来说，西藏就如同月球一样无法进入，当时尚不存在有关其民族的照片。

但在今天还可以记得起的异议中，首先应指一种笼统的原则性反对意见。我们至今可以谈到的有关该问题的论据都假设认为，西藏在2400或2500年来没有或几乎没有变化。当然，西藏人的保守气质是众所周知的，大家可以把近两、三个世纪以来的普遍稳定性作为根据，但我仍认为在这一方面走得过远是不谨慎的。我们对希罗多德时代西藏人的外貌一无所知。现在所知的西藏人历史仅从十或十二个世纪之后才开始。他们是否始终都具有同一种体型呢？哪一个民族集团在哪次民族大迁徙之后出没于和印度最近的地区呢？

大家还可以提出把这一著名描述确定在西藏的另一种反对意义。谢尔恩也如同其他人一样把普林尼所说的Dardoe人考证为达尔德人，把希罗多德所说的帕克提人考证为阿富汗东部的帕提亚人，把卡斯帕提洛斯城考证为克什米尔。时至今日，尚未有反对意见，虽然大家也可能会受把卡斯帕提洛斯城比定为木尔坦之作法的吸引，即大大偏向南方之地，这

是由坎宁安提议的。同样，希罗多德指出一片沙漠的事实则与对托克雅伦所处的荒凉高原的描述相符合。斯特拉波也提到了一片非常辽阔的沙漠，正如谢尔恩所指出的那样。但却有一种令人摸不着头脑的现象，正如我们上文已经指出的那样，那是因为该高原由一片无垠的高山地与达尔德人相隔开，该山地是一个海拔高达四、五千米的山口，那里有山谷、悬崖、堑谷、大雪、冰地，以至于自从有人写该地的游记故事以来，没有一个人不长篇强调穿越该地区的艰难和危险。有许多人都对其旅行保留着一种令人毛骨悚然的记忆。许多人提到了事故的受害者，跌打、雪崩、严寒、严重的高山病。在希罗多德的著作中却丝毫没有提到这一切，在至今所引证的有关古代的其它文献中也没有这一切。希罗多德仅满足于提到一片无法居住的沙漠。这就把我们引向了上文所提到的有关母驼和它们在世界上速度最快的动物面前的狂奔问题，以及矿址和出发点之间的可能距离问题。如果“蚂蚁”在西藏高原上生活在一个诸如托克雅伦那样的地区，那末骆驼的印度主人之出发点就应位于喜马拉雅山关隘的同一侧，这就是说同样也位于西藏高原，所以希罗多德所说的印度人不是普林尼所说的达尔德人。

我们在所有这些资料中还应补充一种属于气象方面的观点。辛格过分强调了托克雅伦甚至在八月间也出现的严寒气候。相反，希罗多德却强调了炎热，其文中含有许多奇特的资料。据他认为，该地区每日间炎热的高峰时刻是黎明而不是正午。他提到了一种极端的炎热（而且他还是一名希腊人，已习惯了底格里斯河与幼发拉底河下游可怕的热浪），它肯定是属于最炎热之列。无论他对气候的描述多么充满奇

异性（这一点似乎没有引起上文所提到的任何评论家们的注意），这种描述使得将其地望定于西藏西部冰天雪地的高原之作法已变得不可能了。

此外还应指出，如果这种将其地望定位于西藏西部的作法在三十多年间占主导地位（大家在印度经济地质学问题上最严肃作者们的著作中也会发现这种作法），它在1900年左右又被放弃而更主张为拉达克。当然，这场辩论始终未作结论。

十九世纪的那位欧洲人谢尔恩往往表现为推理主义者。他极力想找到一种具体的、合乎逻辑的、在任何方面都是合情合理的解释。他在研究其希腊文化的起源时，是以逻辑推理的方法进行的。他想根据手中掌握的论据而具体确定古代文献中叙述的插曲之发生地。所以他高度注意类似某种证据的一切现象。如果缺乏证据，那么对文献的分析就会导致无休止的争论。我们至此在某种意义上是玩弄了考证和推理的手法。这恰恰可能是一种过分推理的作法、一种对待传说过分“十九世纪化”的观点。这种“蚂蚁”很可能是大家所需要的那些动物，甚至是一种已灭绝的动物。它们既在拉达克，又在西藏高原或附近的许多地区采金，因为当地不缺产金区，无论是含金片的河水还是可以从事这项工程的动物都不乏其例。就我们所知，达尔德人自2500年以来可能曾多次迁移过，曾经到过那里远近不等的地方，古代地理学有时是朦胧的。但大家还应记得世界上存在着相当多有关矿藏的传说，有些传说认为金矿系由动物或其它危险生灵看守，必须冒很大危险向它们夺取黄金；阿里马斯匹人的狮身鹰头鹰翼怪兽在狮身上长着翅膀和长爪尖的大蹄子。它们被绘在希腊

的容器上。希罗多德认为向它们争夺这种黄金的阿里马斯匹人是世界上最为身强力壮的人。汉地的矿区也有它们那并非是好同伴的龙。长有黄发绿眼的金魔威胁着加利福尼亚职工。我们很想把采金的蚂蚁看作是同类的一种神话，一种被也是从中插入的具体事实所掩饰的神话，这一具体事实就是确实有些动物在某些地区提供金土。在具有推理思想的欧洲观察家来看，这种具体事实在某种意义上是传说故事的结晶，从而使它产生了一种根本无须大惊小怪的现象。大家由于找到一种勉强符合逻辑的现象、一种表面的证据，所以就使这一神话传播开了。

我们还将指出，如果有关采金蚂蚁的传说起源于印度（史诗《摩诃婆多罗》）、希腊或波斯（希罗多德及其后继人），但在汉地却没有相似的故事，虽然在汉地可以发现某些典型的西藏神奇动物。《唐书》指出在吐蕃有一种会飞的草，如同鱼一样长鳞，身大如犬，使人感到非常恐惧。但一切都与有关黄金的动物没有任何相似处。我们还将指出，在托尔沙漠（我们也可以把本处涉及到的神秘印度人去过的地方置于那里）中，似乎也不存在有关这些动物活动的传说，而且也不产黄金。在《摩诃婆多罗》中提到的蚂蚁和黄金明显应确定在北部山区很远的地方，喜马拉雅山一侧或以远地区，绝对不会在托尔沙漠中。

因此，作为权宜之计，那些具有推理思想的人应满足于拉达克一地，唯有那里才存在有物资证据。诗人和这一神话的诠释者们都有权想象一片更为辽阔的地域。

现在再回头来谈一个较晚的时代，即在谢尔恩教授的论文已传播开，我们的班智达辛格又出发前往印度时。班智达

于1873年9月在西藏新发现了已开采过的金矿遗址，即托克多拉克巴地区（位于东经85°—87°和北纬31°3′—33°之间）。他的地图连同其由特洛特作序的报告于1877年出版，其中注有托克多拉克巴、托克丁令、托克特场、托克玛什拉、托克达克尚、托克吉穆利、当绒和萨迦夏尔等地。

班智达发现该地的采金规模比托克雅伦要小得多。那里矿工的生活方式也不同：在托克多拉克巴，他们几乎都栖身于在地下挖掘的土洞中。大家称这种住处为"洞穴"（Phukpa）。他共计算到三十二个，按照主人的财产状况而各住五——二十五人。这是由于迫不得已才选择了生活在这些土洞中的，因为在这片荒凉的土地上，到处都有康巴人和游牧人中的强盗出没，他们习惯于杀死那些不慎居住在帐篷中的人。他们于夜间前来砍断帐篷的牵线，当那些不幸的人正在与强盗搏斗时，便被从上落下的帐篷绊住了，强盗们便轻而易举地砍断这些人的脖子。那些地穴则比较保险，一个全副武装的人就可以对付大批进攻者。

但那里也有七、八顶帐篷，属于流动商人或新来者。这些矿工们来自位于该矿区东部和东南部的纳仓，或者是西藏西部和"布拉马普特拉河畔的一座距日喀则以西有五——六日行程的重要城市羌格拉什"。

"地穴"（或"地下居室"）的主人开采他自己的金洞（而在托克雅伦，工人们则在一个共同的大洞中工作）。班智达又具体解释说，开采工作只能于白天进行。那些相当坚硬的岩石都被用筐篮运出洞口，然后将之粉碎成小块，最后再将之放入铺在一倾斜度不大的斜坡中的布片上，布片用石头固定，但不能使之形成一平面。这样就可以向上浇水。水

将较轻的泥土微粒冲向远方，黄金便滞留在故意造成的高低不平的坑凹中。那些探险者在多拉克巴见过的最大金块约重一两。但令人遗憾的是那里在距矿区1600米处才有水，必须用毛驴驮皮囊来运水。该地区如此寒冷，以至于为了不使毛驴被冻死则必须在夜间把它们与其主人一起圈在洞穴中。

虽然矿工们向拉萨当局纳税很少（每人每年纳一袋五分之一两的黄金，约为六克），但采金似乎也不是一种很赚钱的生意。这名习惯于印度生活方式的班智达还写道：采金人的收入“似乎比维持生活的全部必须略多一点……牧人比金矿工要富裕得多，而且还过着一种更为自由、更为舒适和更为独立一些的生活”。采金非常艰苦，因为土地坚硬而水源又远，但多拉克巴的黄金要比托克雅伦的好得多。班智达认为那里有一块面积辽阔的产金区，但由于缺水而使其开采无重利可图。

他也解释了低税率并补充说：“西藏金矿的规模和价值似乎被大大高估了”。

我们刚才长篇引证的辛格之描述明显使人联想到了上文已引证过的十六世纪米儿咱·海达尔所说的“西藏金地”。米儿咱书的内容很久以来就在不同程度上于中亚传播，并于1895年用英文刊布，而辛格的记述在十八年前才发表。其中的相似处是显而易见的：地下穴居、受侵袭之危险、严寒等。这就导致译文的诠释者爱莲斯从语言学角度进行思考，我们于此仅作以简单追述。“西藏的金地”是海达尔研究过的第一个金矿，由杜尔巴部开发。我们于此之前还可以读到，杜尔巴人共包括五万户，属康巴或游牧部的组成部分（他们也从事前往印度斯坦出售黄金的营生）。所以，开发

该金矿的是杜尔巴游牧部的一支，而且位于游牧民的领土上。

但据那位诠释家认为，我们在波斯文中读到的Dolpa一词也可以用其它几种不同的方式读音：Dulia、Bulia和Pulba等。我们甚至还可以认为应把L读作K，以至于也可能读作Dukpa或Pukpa。这样就可以把我们引向辛格所说的Phukpa，指一批批金矿工为防盗贼而生活的地穴或地下住宅。所以，在大家似乎都倾向于认为一个词的发音在历史发展中永不会变化的时代，这样领会文献是对的。

无论是从地理学角度还是从语言学角度，我们都不能非常严格地把古代与现代的金矿址相比较。这批金矿中有一些是众所周知的新矿，所以我们可以在上引蒙哥马利文中读到一条很可能并不是由辛格，而是由蒙哥马利本人所作的注释（因而是1869年）："据先前的资料认为，似乎是在八、九年之前（因而是1860年左右），首次发现托克雅伦地区盛产黄金"。但在东经81°—82°和85°—87°、北纬32°25′—33°和31°30′—33°之间发现多处矿藏的事实证明，至少在十九世纪时，西藏高原就存在一个辽阔的产金区，从喜马拉雅山一直向北延伸到这个高原最远的地方（由于其海拔高度、寒冷和缺少植物，甚至在某些地方缺淡水，因而很难使人类居住）和从拉达克到拉萨的经度之间。据当地人向班智达的介绍来看，沿从拉萨到日土的路途一线，有一系列金矿，即沿紧傍布拉马普特拉河的分界限（很可能位于该江以北的低洼地）的沿途。昆仑山北麓同样也产金，但它不属于我们的论著详细研究的范围。

这一产金区的存在于二十世纪初又得到了证实，它当时

由一些英国人以及瑞典探险家斯文赫定于1905—1906年参观过，即在辛格探险近四十年之后，当时进入西藏刚刚开始略为容易了。1906年8月，托克雅伦矿址又首次由一名英国人——库卢经纪人助理参观；该地于1906年又由斯文赫定参观。斯文赫定这一次从拉达克出发从事了一次探险旅行，使他从北到南穿越了整个托克多拉克巴金矿区，发现了一些近期开发过的痕迹和一堆堆确实含金的泥土，即位于拉雄错附近高原上的一块非常荒凉的地区，介于东经85°和北纬34°15′之间。那里似乎仅于夏季工作。同一位探险家指出了东经86°线上的另一矿址，距拉雄错的边界有九日之行程，那里的黄金不是由淘洗获得的，而是粉碎岩块后经手选和风选才获得的。斯文赫定的探险路线从中间穿过了托克多拉克巴地区。他还横穿过伦格马——托克或格萨伦（北纬33°45′和东经82°10′）采金矿址；在令冲错东南（东经83°和北纬约33°20′处），有人挖掘了一些可达一米深的坑。他为自己的行程画了一幅详图。

另一方面，班智达辛格于1865年获悉在距拉萨有六、七公里的托蒂扶山存在有金矿和银矿，该山是穆斯林们的朝觐地，但那里的金矿尚未被开采。在哲蚌寺和小昭寺附近还有由喇嘛们开采的金矿，或者是在日喀则以南24公里处的茂密山上的金矿那时尚未被开发。

如果取一幅西藏地图并使用已引证过的文献以及分别由蒙哥马利、斯文赫定所提供的地图，由麦克拉伦在1907年6月22日的《矿业学报》中绘制的地图而将至今所提到的全部金矿开发遗址都标出来，那就会得到二十世纪初的一幅重要的和令人可笑的金矿图。其重点被置于托克雅伦、托克多拉克

巴和萨迦夏尔三个主要地区。由于明显的历史原因，主要是英国的出版物向我们提供了有关这一地区、阿里、羌塘、西藏西部高原的情况。因此，在近代并不仅仅是一个产金区，而是恰恰相反。我们还应指出，托克雅伦和托克多拉克巴也曾在1935年赫尔曼的中国历史和商业地图（《近代西藏的政治和经济》一书的插图）中作为金矿址而出现过，但它们后来却从经济地图中消失了。现在我们再来谈西藏的东部、东北部和东南部，那里产金的盛名很早就被古文献证实，其中最古老者则应追溯到唐代。在十九和二十世纪时，我们在那里又重新发现了天主教传教士和汉族官吏。

西藏的东部，从青海到云南边界自1700年以后数年间被逐渐置于汉人的控制之下了。青海地区自1710年向清政府纳贡，巴塘于1718年被征服，理塘至少从1729年起就真正处于汉人的控制之下。这些地区的政治动乱不乏其例，省划曾有多次变化，民族边界始终不明确。青海成了蒙古诸旗的辖地，萨尔温江、湄公河和扬子江的上游以及云南边界地区，在数世纪期间都是使汉族人和藏族感到畏惧的地区。因为这都是一些被森林覆盖的高山峻岭，遍地布满凶残的野兽，居住有互相仇视的居民，他们或是“令人可怕的蒙昧”、“嗜血成性”，有时甚至是“食人生番”，他们时至今日还是一些“未完全受归化”的少数民族，其先祖们几乎被十八世纪的清朝军队杀绝。但这些山岭中遍布金银，就如同阿萨姆、云南和缅甸的交界地区一样。西藏人居住的康地同样因强盗的出没而著名，那里也产金。在西藏的这一东部地区，有许多汉族和藏族人在相对有足够安全的地方到处都淘金，这就是大家在十八世纪对该地区的看法。

古伯察神父于1844—1845年间从西宁到拉萨而穿过了西藏，他指出曾遇见过在牛粪温火上铸金币的牧民。他写道："在农产品和制造业产品方面如此贫穷的西藏，在金属方面则超过了我们的任何想象，在那里可以非常容易地采集金银，以至于普通牧人也懂得纯炼这些贵重金属的工艺"。他提到青海及康地诸省是产金区。康地首府察木多城"也能养活其居民"（尽管在该地区缺乏农业、工业和艺术），"这是由于金粉、蓝色宝石、麝香、野牛皮和大黄"。

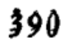
柔克义在他发表《有关西藏的汉文史料》的同一年(1891年），他个人的西藏游记《喇嘛之国》也出版了。他于书中多次提到在理塘地区存在着丰富的金矿。他在扬子江上游亲眼看到淘金工们在工作。此人断言，一般来说，在西藏到处都盛行淘金："淘金是整个地区流传最广的职业之一，因为所有水流中都似乎蕴藏有贵重金属的细微沙粒。虽然每个淘金工所采集的数量无疑极其微薄，但一年的全部采量也不可避免地会达到一可观的数字"。

1886年左右发表了一部有关西藏地理的汉文著作，当时赢得了许多读者。这部《西藏图考》完全重复了十八世纪末《卫藏图识》中的资料，后者已由柔克义于1891年作了译注："说板多山后有金厂"，或者是"达隆宗金粉"。无论是在这本地理书还是在柔克义翻译的书中，都明确指出黄金出产于说板多山附近，而不是在从行政上讲的说板多地区。其中指出的行政区域是达隆宗。这同一地区同样也是作为蕴藏金矿的地区而被提及的。此外，《西藏图考》用两个不同的词区别了"金粉"、"金石"和"金厂"等。至于柔克义（我们上文已提到），他可能参阅一部比较古老的著作而解

释说，据他认为，达隆宗的金粉就是在说板多提到的那一种；而《西藏志》（其作者于1721年在西藏）仅仅指出了说板多山区的金矿。

位于理塘和巴塘等地以南的云南边境地区于1870年左右由赴西藏的天主教传教士德格定修道院长作了描述。他在《1855—1870年的西藏传教区》一书中，特别是在有关金矿的一节（根据德格定修道院长及另一位传教士丁肖沃主教提供的资料）中，有关于该地区黄金财富的详细描述。曾长期在该地区旅行和居住的这名传教士写道："在西藏东部的所有河流中，甚至在最小的溪沟中都蕴藏有金沙"。我们于此仅从专写矿藏的这一章中摘录了有关经营黄金、金矿或矿砂的记载，它们都位于扬子江、怒江或萨尔温江、澜沧江或湄公河流域。

（译自巴黎1983年出版的《西藏的金粉和银币》一书第1章）



《国外藏学研究译文集》1—4辑总目

第 一 辑

第 二 辑

第 三 辑

第四辑